Johannesevangelium

Karl Bornhäuser

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dasjohannesevang0000karl

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

15. Band

Bornhäuser, Das Johannesevangelium

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Das Johannesevangelium

eine Missionsschrift für Israel

Von

D. Karl Bornhäuser
Professor in Marburg

LIBRARY OF
nited Theological Seminary
BS
2615.3
B67
1928 55,575

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Vorwort.

Das vorliegende Buch übergebe ich nicht leichten Herzens der Öffentlichkeit. Alle die schweren Vorwürfe der Undiszipliniertheit, des Rabbinismus, des Banalisierens, der Unwissenheit usw., die mir „das Wirken des Christus" und „die Bergpredigt" eingetragen haben, werden, vielleicht sogar verschärft, wiederkehren. Auch der lieblose Mantel der Liebe wird schwerlich fehlen. Sei es! Man muß die Verachtung und die an den Universitäten sehr wirksame Achtung durch die Zensur „unwissenschaftlich" zu tragen wissen, wenn das auch nicht leicht ist. Ich erwarte auch das Urteil, daß die Darstellung mißlungen sei, daß Wiederholungen vorkommen usw. Es ist leichter, Behauptungen und Resultate in runder, schriftstellerisch befriedigender Form darzustellen, als den Versuch zu machen, den Leser an der Arbeit der Untersuchung zu beteiligen. Die Ordnung des Buchs entspricht ganz dem Gang meiner Arbeiten. Am Prolog machte ich zuerst die Beobachtung, daß er nur unter Voraussetzung dessen, was ich Thoralogie nenne, sich erschließt. Dann verfolgte ich diese Beobachtung durch das Evangelium. Auf die immer erneute Frage: wer kann dies alles verstehen? ergab sich mir immer dieselbe Antwort: nur Israeliten. Lange hielt ich das Evangelium für eine Schrift an Christen aus Israel. Erst später traten die Beobachtungen hinzu, die mich bestimmten, das: damit *auch ihr* glaubt (19,35) ganz ernst zu nehmen und das Evangelium als Missionsschrift zu fassen.

Daß dieses Resultat der alten und der neuen Tradition widerspricht, weiß ich. Mein Versuch ist nicht dazu unternommen, um irgendeine Position zu *retten*. Den Vorwurf unredlicher Apologetik, der fast noch sicherer vernichtet als die Zensur der Unwissenschaftlichkeit, könnte ich, wenn er erhoben werden sollte, jetzt schon mit gutem Gewissen ablehnen. Daß es ganz moderne, sehr interessante Aufstellungen über das Evangelium gibt, weiß ich

auch. Ich sehe aber meine Aufgabe nicht in der Auseinandersetzung mit ihnen, sondern in der positiven Darstellung der von mir an den Quellen gemachten Beobachtungen. Ich kann nur immer wieder bitten, unentwegt die Septuaginta, die Mischna und das Neue Testament zu lesen, weil nur so die Voraussetzungen zu gewinnen sind, von denen aus man meine Weise ernst nehmen wird.

Es geht mir wahrhaftig nicht darum, den theologischen Markt übermütig durch eine verblüffende Hypothese zu bereichern. Im Einzelnen mag ich fehlgreifen. Von der Richtigkeit und Wichtigkeit meiner Hauptthese bin ich fest überzeugt. Ich gehorche mit der Herausgabe des Resultats vieljähriger Arbeit einfach einer Pflicht. Das gibt Ruhe und Freiheit auch gegenüber „vernichtender" Kritik.

Marburg, am 6. Januar 1928.

D. Bornhäuser.

Inhalt.

Seite

Einleitendes 1

Auslegung.

Der Prolog 5
Der Täufer Johannes 14
Die Wunder des Johannesevangeliums 16
Die „Judäer" des Evangeliums 19
Das erste Zusammentreffen mit den „Judäern" 23
Jesus und Nikodemus 25
Jesus und die Samariter 31
Der Bruch Jesu mit den Pharisäern 34
Der „Unglaube" des Volkes 40
Auf dem Laubhüttenfest 47
Jesus und Abraham 55
Jesus der gute Hirte 57
Die Auferweckung des Lazarus 60
Er muß sterben! 63
Die Salbung 64
Der Einzug 68
Die Frage der Griechen 68
Der Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit 71
Die Apostel und die Abfassung des Evangeliums 72
Der Verfasser des Evangeliums 74
Die Apostel im Evangelium 75
Das hohepriesterliche Gebet 104
Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu 108
Grab und Auferstehung 121
Die Beglaubigung des Evangelisten und des Evangeliums durch zwei Zeugen 127

Das Ergebnis der Auslegung.

Der Prolog und seine Leser 133
Der Täufer und seine Jünger 136
Gesamtisrael im Evangelium 138
Die „Judäer" 139

Seite

Die Werke Jesu 152
Jesu Lehre, Jesu Worte 154
Jesus und seine Schüler 156
Der Zeugnischarakter des Evangeliums 157
Das Evangelium als Missionsschrift 158
Einwände 164
Das Johannesevangelium und das Griechentum 167
Exkurs 1. Zur Menschensohnfrage 173
Exkurs 2. Zu Joh. 19, 33—37 190
Berichtigung 195

Einleitendes.

Die Verhandlungen über das Johannesevangelium sind gerade gegenwärtig wieder besonders lebhaft. Anschauungen, die vor nicht langer Zeit noch axiomatische Geltung besaßen, werden wankend oder sind schon aufgegeben. Ganz neue, zum Teil überraschende Beobachtungen sollen neue, lösende Ergebnisse bringen. Die ägyptisch-hermetische Mystik, der Parsismus, das Mandäertum werden zum Verständnis des Evangeliums herangezogen und verwertet. Andere behaupten mit Nachdruck Beziehungen zum Rabbinismus und machen besonders auf den ausgesprochen semitischen Charakter der Sprache des Evangeliums aufmerksam. Man hat es nicht nur ins Aramäische übersetzt, man behauptet sogar, daß es ursprünglich aramäisch geschrieben sei.[1]) Headlam sagt in seinem von Leipoldt übersetzten Buche „Jesus der Christus" mit Recht:[2]) die kritische Behandlung des Johannesevangeliums ist im Fluß.

Der im Folgenden dargebotene Beitrag zur johanneischen Frage versucht ihre Lösung auf einem Wege, der bis dahin, so weit zu sehen, ernsthaft noch nicht gegangen worden ist. Ausgangspunkt ist dabei der, wie es dünkt, unmittelbar einleuchtende Satz: Zum Verständnis einer mit einer Adresse versehenen Schrift ist es nötig, sowohl deren Verfasser wie deren Empfänger zu kennen. Hinzu tritt die gleichfalls mit axiomatischer Geltung vorangestellte These: Der Verfasser will von den Empfängern seiner Schrift verstanden werden.

Was bedeuten diese beiden Sätze nun für das Johannesevangelium? Leidet der erste auf dieses überhaupt Anwendung? Wo sind bzw. wer sind die Adressaten, die Empfänger des Evangeliums? Gibt es überhaupt solche? Da ist sofort zu konstatieren, daß das Evangelium eine deutliche, konkrete Adresse nicht hat.

[1]) The Aramaic Origine of the Fourth Gospel, Oxford 1922.

[2]) Leipzig 1926, S. 35.

Hätte es diese, dann wäre seine Deutung sehr erleichtert. Aber es ist auch nicht so, daß sich nichts derart in ihm fände. An zwei Stellen zeigt es sich deutlich, daß der Verfasser ganz bestimmte Leute als Empfänger seiner Gabe im Auge hat. Er redet sie darin ausdrücklich an. Es sind dies die Stellen: „Jener weiß, daß er die Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glaubet" (19,35) und die andere: „Diese Zeichen sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christ und daß ihr als Glaubende Leben in seinem Namen habt" (20,31). Damit sind aber auch alle ausdrücklichen Hinweise auf einen bestimmten Leserkreis genannt. Und wie allgemein sind sie gehalten! Wer sind diese „ihr"? Wenn wir das doch genauer wüßten! Für viele besteht dieser Wunsch allerdings darum nicht, weil sie das zu wissen glauben. Wenn man, wie z. B. Zahn in seinem Johanneskommentar, das Evangelium von dem Apostel Johannes in dessen hohem Alter zu Ephesus geschrieben sein läßt, dann können diese „ihr" keine andern sein als die Glieder „der Gemeinde seines Wohnsitzes", also die ephesinischen Christen um 80—90 n. Chr. Christen und zwar griechische Christen sind demnach die Empfänger des Evangeliums. Aber auch da, wo man weniger traditionsgetreu das Evangelium dem Apostel abspricht und seine Entstehung in spätere Zeit verlegt, ja da erst recht sieht man in seinen Empfängern Christen und zwar auch griechische Christen.

Weil man seiner Sache hier sicher zu sein glaubt, hat man unserer Frage auch weit weniger Aufmerksamkeit zugewendet als der Frage nach dem Verfasser. Was ist über Johannes den Apostel, Johannes den Presbyter usw. nicht alles geschrieben! Wo ist hingegen die Frage nach den Empfängern des Evangeliums ernsthaft als Problem erfaßt und wo eingehend erörtert? Es muß aber erlaubt sein, das Problem fest ins Auge zu fassen und sich um seine Lösung zu bemühen. Dabei gibt es noch einen andern Weg als den der Anfrage bei der Tradition, als den der Folgerung aus den irgendwie gewonnenen Antworten auf die Fragen nach der Verfasserschaft und der Abfassungszeit.

Es gilt das Evangelium selbst zu befragen. Ist es für bestimmte Leute geschrieben, dann ist es auch von diesen

Leuten, ihrer Eigenart, ihren Bedürfnissen her bestimmt. Vor allen Dingen wird dann die Frage wichtig: wer vermag das Evangelium zu verstehen? Für wen ist das, was es enthält, bedeutsam, aktuell? Dies gilt um so mehr, wenn das Evangelium selbst es ausspricht, daß es von seinem Ziele her bestimmt ist. Und dies ist beim Johannesevangelium der Fall. Sein Verfasser sagt: Viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buche. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet usw. Das heißt doch: aus einem reichen, ihm zu Gebote stehenden Stoffe hat der Verfasser ausgewählt, für seine Leser ausgewählt, damit sie, sie zum Glauben kämen. Seine Auswahl ist also geschehen unter dem Gesichtspunkte der Geeignetheit des Stoffes zur Erreichung dieses seines Zieles bei ganz bestimmten Menschen, eben denen, welchen das Evangelium gilt. Diese Beobachtung begründet die Hoffnung, daß bei richtiger Deutung des Evangeliums da und dort zutage trete, was für Leute diese Empfänger sind.

Daß mit dieser Aufgabestellung nichts Unnötiges, Überflüssiges geschieht, mag sich schon daraus ergeben, daß bei der Beziehung des Evangeliums auf kleinasiatische Christen gegen Ende des 1. Jahrhunderts recht ernsthafte Schwierigkeiten entstehen und zwar eben von der Frage aus: können diese Empfänger das Evangelium verstehen? Dafür zwei Beispiele aus Zahns Kommentar. Zahn ist der Meinung, daß die Formel *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*, das Fest der Judäer auf das Hüttenfest zu beziehen sei (5, 1). Er sieht sich aber genötigt, hinzuzufügen, daß man bezweifeln könne, ob „die ersten griechischen Leser den Verfasser besser verstanden als die meisten späteren" (S. 271). Bedeutsamer ist aber eine andere Stelle. Zu dem Namen Bethesda bemerkt Zahn: man mag dem Schriftsteller Johannes vorwerfen, daß er in diesem wie in einigen andern Fällen schrieb, wie zu reden ihm von der Heimat her gewohnt war, ohne genügend dafür zu sorgen, daß der mit den Verhältnissen, Sachen, Namen unbekannte Leser eines anderen Landes und vollends einer späteren Zeit die dem Erzähler vor Augen stehenden Bilder und die bei ihm damit verknüpften Gedanken (von mir unterstrichen) sicher erfasse.

Es wird dadurch doch nur bestätigt, daß Johannes für Leser schrieb, mit welchen er in persönlichem Verkehr stand und welchen er jederzeit „die Bitten um Aufklärung erfüllen konnte“ (!? S. 276). Man darf wohl fragen, warum Johannes sich nicht lieber gleich deutlich ausdrückte, damit solche Bitten um Aufklärung nicht erst nötig werden, und ob er sich nicht sagen mußte, daß seine Weise zu schreiben notwendig zu Mißverständnissen führen mußte, wenn er als der zuständige Aufklärer nicht mehr da war, oder wenn seine Schrift sich über seinen Wohnsitz hinaus verbreitete. Jedenfalls aber stellen wir fest: Zahn sieht, daß des öfteren die dem Erzähler vor Augen stehenden Bilder und die damit verbundenen Gedanken von griechischen Lesern nicht sicher erfaßt werden konnten.

Wir gehen dieser Beobachtung nach und fragen, ob und wie weit sie richtig ist. Dabei soll nicht das ganze Evangelium von Vers zu Vers gedeutet werden. Wir heben vielmehr uns wichtig scheinende und für die Beantwortung unserer Frage besonders fruchtbare Zusammenhänge heraus und erwarten von ihnen aus begründete Ergebnisse für das ganze Evangelium.

Der Prolog.

(1, 1—18.)

Es ist verständlich, daß der Prolog für unsere Untersuchung ganz besonders wichtig ist. Sicherlich will der Verfasser hier ververstanden sein. Was er in den Versen 1, 1—18 sagt, ist für das ganze Evangelium so bedeutsam, daß ein Mißverstehen oder Nichtverstehen an dieser Stelle für das Verständnis des Ganzen verhängnisvoll wirken muß. Außerdem ist der Evangelist, da er im Prolog nicht als Zeuge Geschehenes berichtet, sondern eine eigene Gabe gibt, völlig frei, diese so zu gestalten, daß sie von denen, welchen er sie schenkt, apperzipiert werden kann, weil die Voraussetzungen für ihr Verständnis bei ihnen vorhanden sind. Es wäre schlimm, sehr schlimm, wenn wir auch hier darauf verwiesen werden müßten, daß die ersten Leser ja jederzeit, wenn sie etwas nicht verstanden, Johannes selbst fragen konnten. Nein, der Prolog will von denen, denen er gilt, verstanden werden; er muß dies wollen.

Wem gilt er aber? Das ist ja die Frage. Wir sehen zu, ob er sie uns nicht selbst beantwortet. Um ihm diese Antwort abzugewinnen, müssen wir ihn zunächst selbst zu uns reden lassen, müssen wir ihn mit den Mitteln, die uns zu Gebote sind, zu verstehen suchen.

Lange Zeit war man der Meinung, es sei Philo, der die Hilfsmittel zum Verständnisse des Prologs biete. Diese Anschauung ist heute zum mindesten umstritten. Ihre Tage dürften gezählt sein. Der Prolog erschließt sich von ganz anderen Voraussetzungen aus.

In seiner Untersuchung über „die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“ (Gütersloh 1902) bemerkt Schlatter mehr nebenbei: „die Deutung von Sprüche 8 auf das göttliche Wort ist ein feststehender Besitz der in der Mechiltha redenden Lehrer,

welchen die Thora als das mit der ewigen Weisheit identische Wort Gottes gilt" (S. 14). Die Gleichung: Weisheit = Thora = Wort, *σοφία* = *νόμος* = *λόγος* ist von allergrößter Bedeutung. Sie findet sich aber nicht erst bei den Lehrern der Mechiltha; sie findet sich schon in dem Volksbuche Jesus Sirach (Kap. 24). Es wäre gut, wenn wir dieses Kapitel von V. 1—23 griechisch auswendig könnten und ebenso Sprüche 8, 22—31. Nehmen wir zu diesen beiden Stellen noch Psalm 119 und die Mechiltha hinzu, dann haben wir das Material beisammen, unter dessen Voraussetzung sich der Prolog erschließt.

Von diesen Voraussetzungen aus ergibt sich eine förmliche Thoralogie, eine Lehre von der Thora. Sie gilt es aufzuzeigen. Wir beginnen mit Sprüche 8, 22 ff. Dabei handelt es sich für uns nicht um den Ursinn der Stelle, sondern darum, wie man sie zur Zeit des Neuen Testamentes verstand. Nach dem Ursinn handelt sie von der Weisheit und sie ist daher zunächst keine Quelle für die Thoralogie. Sie wird dazu erst durch die Sirachstelle, welche in deutlichem Anschluß an die Sprüche die Gleichung Weisheit gleich Thora ausdrücklich bietet. Alles das, was Sirach von der Weisheit (24, 1—22) gesagt hat, gilt von „dem Gesetz, was Mose befohlen hat" (V. 23 *νόμον, ὃν ἐνετείλατο Μωϋσῆς*). Setzen wir nun in Spr. 8, 22 ff. anstatt der Weisheit die Thora ein, dann heißt es dort: der Herr schuf mich (seine Thora) als Anfang seiner Wege *(κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* V. 22). Vor der Weltzeit gründete er mich am Anfang *(πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ* (V. 22). Bevor er die Erde schuf, .. zeugte er mich (*γεννᾷ με* (= die Thora) V. 22). Als er den Himmel bereitete, war ich (die Thora) bei ihm *(συμπαρήμην αὐτῷ* V. 27). Ich, die Thora, war es, an der er seine Freude hatte *(ἐγὼ ἤμην, ᾗ προσέχαιρεν* V. 30).

In Sir. 24, 9 heißt es in deutlichem Anschluß an Spr. 8, 22: vor der Weltzeit vom Anfang an schuf er mich *(πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με)*. Dann heißt es: ich (die Thora), kam aus dem Munde des Höchsten hervor *(Ἐγὼ ἀπὸ στόματος Ὑψίστου ἐξῆλθον)*. Die Thora ist also sein Wort. Nunmehr treten aber beim Siraciden weitere bedeutsame Züge hinzu. Zunächst wohnt die Thora

auch in der Höhe (*ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα* V. 4), aber sie schweift durch die Welt und zieht jedes Volk, jede Nation in ihren Machtbereich (*ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην* V. 6). Endlich weist ihr (der Thora) Gott in Jakob Wohnung an (*ὁ κτίσας με εἶπεν ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον* (V. 13). Die Thora wohnt unter Jakob; Israel wird ihr Erbteil.

Im Zusammenhang mit solchen Anschauungen begreift man, daß „die Thora in der Schrift תּוֹרָה heißt".[1]) Wenn der Israelit in seiner griechischen Bibel den ersten Satz las: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*, dann hörte er aus ihm das Lob der Thora. Durch sie schuf Gott das All.

Wir halten hier inne und fassen zusammen. Als Anfang wurde die Thora von Gott geschaffen. Sie war vor dem All bei Gott, und das All ist durch sie geschaffen. Da ist es begreiflich, daß der *νόμος*, die Thora im 4. Makkabäerbuch *θεῖος* heißt (4. Makk. 5, 16. 18; 6,21; 9,15; 11,27).

Wie nun das, was von der Weisheit gesagt ist, von der Thora gilt, so gilt wiederum, was von dieser gesagt wird, vom Wort, denn die Thora ist das Wort. Diese Gleichung kehrt immer wieder in dem großen Loblied auf die Thora, in Psalm 119. Die Thora ist das Wort der Wahrheit (*λόγος τῆς ἀληθείας* 119, 43). Das Wort Gottes (= Thora) bleibt in Ewigkeit im Himmel (*εἰς τὸν αἰῶνα, κύριε, ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ* V. 89). Wie es von Ewigkeit ist, so bleibt es in Ewigkeit. Das Wort (= Thora) ist Wahrheit (*ὁ λόγος σου ἀλήθεια* V. 142).

Setzen wir nun in den Aussagen über die Weisheit = Thora anstatt der Thora das Wort, den Logos ein, so bekommen wir die Formeln: Als Anfang, bezw. im Anfang ward das Wort (= Thora) geschaffen. Dies geschaffene (= Thora) war bei Gott. Das Wort (= Thora) ist göttlich und: das All ist durch das Wort (= Thora) geschaffen. Oder griechisch: *ἐν ἀρχῇ ἐκτίσθη ὁ λόγος (= ὁ νόμος). Ὁ λόγος (= ὁ νόμος) συμπαρῆν τῷ θεῷ. Ὁ λόγος (= ὁ νόμος) θεῖός ἐστιν. Πάντα διὰ τοῦ λόγου (= νόμου) ἐγένετο.*

Diese Thoralogie, diese Katechismuslehre über die Thora ist, darauf sei nochmals hingewiesen, aus Schriften entnommen, die

[1]) Schlatter a. a. O. S. 14.

als Volksbücher bezeichnet werden können, aus den Sprüchen, dem Siraciden, den Psalmen; sie stammen aus der griechischen Bibel, nicht von einem Theologen, von dessen Lehren man nur schwer sagen kann, ob und wieweit sie sich im Volke durchgesetzt haben, wie z. B. bei einem Philo.

Gehen wir mit diesen Sätzen der Thoralogie bezw. Logologie an den Prolog des Johannesevangeliums heran, so erleben wir eine merkwürdige Überraschung. Wir vermögen uns dem Eindruck nicht zu verschließen, daß, was Johannes vom Logos sagt, formal und inhaltlich bestimmt ist von der Thoralogie und zwar so, daß für den, der die Thoralogie kennt, ganz deutlich jeder der ersten Sätze des Prologs in der Thoralogie seinen Gegensatz hat. Am Anfang (oder als Anfang) wurde der Logos (= Thora) geschaffen — der wahre Logos war am Anfang schon. Der Ton liegt auf *ἦν*. Wir sind gewohnt, den Ton mehr auf das „am Anfang" zu legen, weil und so lange wir den stillschweigend vorausgesetzten Satz der Thoralogie nicht kennen, bezw. beachten. Der wahre Logos ward nicht am Anfang, er wurde weder geschaffen noch gezeugt, er war. Er ist ewig. Ebenso ist auch im 2. Satze zu betonen: Der wahre Logos war (war stets) auf Gott hingerichtet. Er mußte nicht erst geschaffen, gezeugt werden, um bei Gott sein zu können, wie der Logos (=Thora); er war immer bei Gott. Und der wahre Logos ist Gott *(θεός)*, nicht göttlich *(θεῖος)* wie der Logos (= Thora). Man griff hoch im Lobpreis der Thora, doch nicht so hoch, daß man sie Gott zu nennen gewagt hätte. Sie war ja doch Geschöpf, wenn auch das herrlichste, erste Geschöpf Gottes.

Daß der erste Vers des Johannesevangeliums seinen Ton und Sinn nur gewinnt, wenn man die Gegensätzlichkeit zur Thoralogie hört, beweist deutlich der 2. Vers. Es ist nicht glücklich, daß das *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν* nicht zum ersten Vers genommen ist. Der Satz faßt doch nur die drei Sätze von V. 1 zusammen. Dieser (nämlich *θεὸς λόγος*) war am Anfang bei Gott. Man beachte das betont vorangestellte: dieser. Dieser (nicht ein anderer) war am Anfang bei Gott. Es ist dem Evangelisten ein hoher Ernst mit der Entthronung der Thora. Alles

ist durch den wahren Logos gemacht, nicht ist der Logos (= Thora) zuerst für sich geschaffen und dann das All durch ihn. Es könnte damit genug sein. Aber nein, jeder Zweifel muß ausgeschlossen werden, daher ist noch der eigentümlich geformte Satz zugefügt: ohne ihn (den wahren Logos) ist auch nicht ein Einziges von dem geworden, was geworden ist. Diese betonte Ausschließung auch eines *ἕν* von dem Geschaffensein durch den wahren Logos hat dann Sinn, wenn es ein solch Einziges gab, das gegenüber der übrigen Schöpfung eine besondere Stellung haben sollte. Nichts, auch nicht der Logos (= Thora) ist ausgenommen von dem Geschaffensein durch den wahren Logos.

Der Gegensatz des wahren Logos zum Logos (= Thora) setzt sich im Prolog aber fort. Um dies zu sehen, ist eine weitere Einführung in die Thoralogie nötig. In der Thora ist Leben, und weil das so ist, ist sie Licht. In Psalm 119, 154 heißt es: durch dein Wort belebe mich *(διὰ τὸν λόγον σου ζῆσόν με)* und im Evangelium sagt Jesus zu den Schriftgelehrten: ihr forscht in der Schrift, denn ihr meint in ihr ewiges Leben zu haben (5, 39). Die Stelle kann darum hierher genommen werden, weil die Thoralogie des Siraciden auch den Satz enthält: *ταῦτα πάντα* (nämlich was vorher von der Weisheit = Thora gerühmt worden ist) ist *βίβλος διαθήκης τοῦ ὑψίστου.* Das alles gilt von dem Buche des Bundes mit dem Höchsten. Über dies heißt es in Sprüche 8, 35 ausdrücklich *αἱ ἔξοδοί μου ἔξοδοι ζωῆς.*

Daß die Thora bzw. das Wort Licht ist, sagt Psalm 119, 105 in dem bekannten Spruch: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege. In Spr. 6, 23 heißt es ebenso: Das Gebot des Gesetzes Gottes ist Leuchte, und Licht ist der Weg des Lebens (*λύχνος ἐντολὴ νόμου καὶ φῶς ὁδὸς ζωῆς...* Hier haben wir Licht und Leben mit Beziehung auf die Thora eng miteinander verbunden.

Das Licht der Thora leuchtet in die Finsternis hinein. Der Judäer brüstet sich, weil er das Gesetz hat und aus ihm gelehrt ist, *φῶς τῶν ἐν σκότει,* Licht für die, welche in Finsternis sind, zu sein (Röm. 2, 17 ff.). Die Thora ist eigentlich der ganzen Menschheit zugedacht. Gott bietet sie allen Völkern an (Mechiltha

zu 2. Mos. 20, 2). „Wir aber wandten alle um und gingen fort, jeder an seinen Ort." Sie nahmen die Thora nicht an. Da schickt sie Gott zu Israel. Hier findet sie Aufnahme und eine Stätte zum Ruhen.

Wir kehren zum Prolog zurück. In ihm, dem wahren Logos war das Leben (V. 4). Wir treffen auch hier auf die betonte Voranstellung, die wie in V. 2 *(οὗτος)* erst aus dem Gegensatz verständlich wird. Dieses sein Leben war das Licht der Menschen, das unbesiegbar in der Finsternis leuchtet *(καταλαμβάνειν* = übermögen).

An V. 5 schließt sich V. 9 an (zu V. 6—8 s. später) und in ihm wird nun erst recht deutlich, daß die ganzen Ausführungen des Prologs antithetisch orientiert sind. Wir begegnen hier zum erstenmal einem Terminus, der gerade im Johannesevangelium besonders bedeutsam ist, dem Wort *ἀληθινός*. Die Übersetzung mit „wahrhaftig", was für uns heute „aufrichtig" bedeutet, ist nicht zutreffend. Wir übersetzen besser: Das wahre, wirkliche Licht. So aber setzt die Formel voraus, daß es eine Größe gibt, für die beansprucht wird, daß sie das Licht sei, während sie doch dies in Wahrheit nicht ist. Diese Größe ist die Thora. Das wahre Licht, der wahre Logos ist es auch, der Licht für jeden Menschen ist, der in die Welt kommt. Er mußte es aber erleben, daß die Welt, die durch ihn geschaffen ist, ihn nicht erkannte, vielleicht besser anerkannte. Er mußte es ferner erleben, daß die, zu denen er in einem besonderen Verhältnis stand, ihn ebenfalls nicht annahmen. Im Gegensatz zu der These, daß Israel den Logos (= Thora) angenommen habe, wird gesagt: dem wahren Logos hat es sich versagt.

Immerhin ist es aber nicht so, daß restlos alle, zu denen der Logos kam, ihn ablehnten. Es gab solche, die ihn annahmen, und sie wurden durch ihn zu Gottessöhnen. Dabei spielte aber die fleischliche Herkunft gar keine Rolle. Sie sind nicht etwa nur in Israel zu suchen. Wo immer der Logos Aufnahme fand (wir erinnern uns daran, daß auch von der Thora gesagt wird, sie habe in jedem Volke ihre Erwerbungen gemacht Sir. 24, 6), da wurden Söhne Gottes gezeugt. Wir müssen uns hüten, zu vergessen, daß der Satz: Das Wort ward Fleisch, erst folgt. Immer wieder werden V. 12. 13 unwillkürlich so gedeutet, als ob von der Fleisch-

werdung des Logos schon die Rede gewesen wäre. Es gab nach dem Prolog solche, die an dem Namen des Logos, d. h. an den sich offenbarenden Jahwe, glaubten, schon vor der Fleischwerdung. Wir haben dabei an Gestalten wie Melchisedek, Jethro, an die Proselyten und in Israel an die Glaubenszeugen zu denken, von denen Hebr. 11 redet. Mit V. 12. 13 ist jeder Hochmut, der an dem Sonderbesitz der Thora entstand, gründlich entrechtet.

Wir kommen nunmehr zu der Stelle, die man immer wieder als den Höhepunkt des Prologs empfindet: Das Wort ward Fleisch. Liegt auch hier eine Antithese zu einer These der Thoralogie vor? Wir meinen: ja. Um dies aber zu sehen, müssen wir alsbald das: „und wohnte unter uns," hinzunehmen. Es gab einen Zeitpunkt, da nahm die Thora Wohnung (*κατεσκήνωσε*) in Israel. Wann mag das geschehen sein? Zur Bestimmung dieses Zeitpunktes kann uns der Satz helfen: in der heiligen Hütte vor seinem Angesicht tat ich Dienst (Sir. 24, 10). Wie kommt die Thora in die heilige Hütte? Sie liegt dort nach Meinung des Rabbinismus in der Lade, auf Stein geschrieben von Gottes eigener Hand, *ἐν γράμμασιν ἐντυπωμένη λίθοις* (2. Kor. 3,7). Die Thora nahm Wohnung in Israel dadurch, daß sie Schrift ward. In Erweiterung dieses Gedankens sagt der Siracide sogar, daß sie Buch ward. Für ihn ist an die Stelle der nicht mehr vorhandenen Gesetzestafeln die Thorarolle getreten. „Dies alles gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes" (Sir. 24, 23). Und wenn der Judäer in Röm. 2, 20 stolz darauf ist, in der Thora die *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ ἀληθείας* = die Inkorporation der Erkenntnis und Wahrheit zu haben, so liegen ähnliche Gedanken zugrunde.

Wir rechnen also zur Thoralogie einen Satz wie den: der Logos (= Thora) ward Schrift, ward Buch. Im Gegensatz zu ihm sagt der Prolog: Der wahre Logos ward Fleisch, ward Jesus und als solcher wohnte er unter seinen Jüngern. (Über die Beziehung des *ἡμῖν* auf die Apostel später.) Als solcher besaß er auch *δόξα* Herrlichkeit, ja, er besaß eine größere *δόξα* als die

[1]) S. das Wirken des Christus, Gütersloh 1924, S. 00.

Thora. Kein geringerer als Paulus ist es, der uns von einer δόξα im Zusammenhange mit den in Stein eingeschriebenen Buchstaben sagt (2. Kor. 3, 7), der aber auch davon zu sagen weiß, daß sie überboten werde von einer höheren δόξα. In 2. Kor. 3 kommt die höhere δόξα vom Geiste, hier gehört sie dem fleischgewordenen λόγος. Und worin besteht sie? Sie ist die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit.

V. 14b bietet dem Ausleger zunächst eine grammatikalische Schwierigkeit. Auf den Genitivus πατρός folgt im Nominativus πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Woher kommt das? Der Evangelist zeigt doch sonst, daß er Griechisch kann und richtig zu konstruieren vermag, so z. B. im Prolog selbst: πάντα ἄνθρωπον τὸν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον V. 9.

Deißmann weist in seinem „Licht aus dem Osten" darauf hin, daß πλήρης vom Volke oft als ein erstarrtes, nicht mehr deklinables Wort gebraucht wird. Er sagt weiter, die vulgäre Form mitten in dem lapidaren Prolog, eine Feldanemone zwischen Marmorblöcken, sei ein deutliches Kennzeichen des volksmäßigen Charakters auch des Johannesevangeliums. Es ist zu erwägen, ob nicht die grammatikalische Unregelmäßigkeit ganz wo anders her kommt als aus der Volkssprache. In der Offenbarung des Johannes tritt uns dieselbe Erscheinung entgegen. Obschon ihr Verfasser sehr gut weiß, daß ἀπό den Genetivus regiert, schreibt er doch ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 4) und setzt neben ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν und ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (1, 5). Woher kommt diese merkwürdige Anomalität? Das wird am leichtesten deutlich an Apok. 1, 4. Ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ist Deckname für Jahwe, wird daher als Eigenname gefaßt und als solcher nicht dekliniert. Ebenso erklärt sich auch 1, 5. Auch die Worte: treuer Zeuge, Erstgeborener der Toten, Herrscher der Könige der Erde haben als solenne Bezeichnungen für Jesus bereits den Charakter undeklinierbarer Eigennamen gewonnen.

Ebenso liegen die Dinge nun auch in Joh. 1, 14. Man darf nur nicht πλήρης für sich nehmen, sondern muß die ganze Formel πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας ins Auge fassen. Delitzsch über-

ſetzt ſie in ſeinem hebräiſchen Neuen Teſtament mit רַב־חֶסֶד וְאֱמֶת. Dadurch werden wir an 2. Moſ. 34, 6 erinnert. Dort ruft Jahwe ſeinen Namen bzw. ſeine Namen aus. Neben den Jahwenamen treten eine ganze Reihe von Nebennamen, darunter auch רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת. Und nach Schebuoth IV, 13 gilt Folgendes: „Beſchwört ſie einer bei Aleph-Daleth; bei Jud-He, Schaddai, Zebaoth, beim Allgnädigen und Allbarmherzigen, beim Langmütigen und Huldreichen (רַב־חֶסֶד) oder bei ſonſt einem Attribute Gottes, ſo ſind ſie ſchuldig.“ *Πλήρης χάριτος* iſt alſo auch eine Art Deckname für Jahwe und als ſolcher indeklinabel. Es iſt auffallend, daß Schlatter nicht auf dieſe für einen Paläſtinenſer ſo bezeichnende ſprachliche Beſonderheit hinweiſt.

Damit iſt aber die Bedeutung des Verſes 14 nicht erſchöpft. Begegnet uns in ihm doch zum erſten Male die Formel *μονογενής*. Der wahre als Jeſus fleiſchgewordene Logos iſt der einzige Sohn des Vaters. Der Vater iſt Jahwe, denn für Jahwe iſt die Formel: voller Huld und Treue (ſo iſt zu überſetzen) Deckname. So iſt Jeſus der Jahwe-Sohn des Jahwe-Vaters. Und ſeine Herrlichkeit beſteht in ſeiner unerſchöpflichen und unerſchütterlichen Güte. Aus ſeinem nicht auszuſchöpfenden Reichtum (= *πλήρωμα*) haben dann auch die Apoſtel eine Huld um die andere erfahren.

Und nun erſcheint für den erſten Blick ganz unvermittelt das Geſetz, die Thora in Gegenüberſtellung zu Jeſus Chriſtus. Die Kommentare wiſſen meiſt zur Erklärung dieſer auffallenden Erſcheinung nichts Befriedigendes zu ſagen. Für uns iſt ſie nach dem Vorhergehenden nicht auffallend. Vom erſten Verſe des Prologs an iſt der Gegenſatz wahrer Logos und Logos-Thora beſtimmend geweſen. Jetzt wird er ausdrücklich genannt. Alle dieſe großen Sätze der Thoralogie von deren Sein am Anfang uſw. werden ausgeſtrichen durch den ſchlichten Satz: Die Thora iſt durch Moſe gegeben. Damit iſt ſie nicht verachtet, aber an den ihr gebührenden Ort geſtellt. Gleichzeitig wird die überragende Bedeutung des als Jeſus gegenwärtigen wahren Logos klar. Durch ihn ward Gottes *δόξα* in dieſer Welt gegenwärtig. Gleichzeitig wird auch eine überſchwengliche Schätzung des Mittlers der Thora, wie ſie die Thoralogie enthält, abgelehnt. Keiner,

auch Mose nicht, hat Gott gesehen außer dem Eingeborenen, der Gott ist, der jetzt wieder im Schoße des Vaters weilt. Er hat von ihm erzählt. Nur er konnte reden von dem, was er gesehen und gehört hat.

Sind die zum Prolog gegebenen Deutungen richtig, so muß auf die Frage: konnten das griechische Christen in Kleinasien um die Wende des 1. Jahrhunderts verstehen? mit einem runden Nein beantwortet werden. Sie hätten fast bei jedem Satze des sie aufklärenden Evangelisten bedurft. Für den Nichtisraeliten, der von der Thoralogie nichts wußte, blieb der Prolog dunkel.

Der Täufer Johannes.

(1, 6—8; 1, 15; 1, 19—36; 3, 22—41; 5, 33. 36; 10, 40. 41.)

Die in den Prolog eingeschobenen Stellen blieben beiseite, weil die Aussagen des Evangeliums über den Täufer zusammen behandelt werden sollten. Man sieht alsbald, daß das, was der Evangelist von ihm sagt, anders orientiert ist als die Berichte der Synoptiker. Nicht als ob er, wo er mit ihnen zusammentrifft, etwas anderes sagte als sie. Darin stimmt er vielmehr ganz mit ihnen überein. Er weiß um die Taufe durch den Geist. Er bestimmt die Aufgabe, die dem Täufer geworden, ganz wie die Synoptiker. Der von Gott gesandte Mann mit Namen Johannes soll zeugen von dem Licht, damit alle durch ihn glauben (1, 7). Er ist gekommen, damit der Größere, der nach ihm kommen solle, Israel offenbar werde. Es ist zu beachten, daß der Täufer von Israel redet. Er weiß sich an ganz Israel, an alle gesandt. Aber er ist nur an Israel gesandt. Von einem Wirken über Israel hinaus, ist nirgends die Rede. Innerhalb Israels hat er allerdings eine große Bedeutung gehabt, eine größere, als wir uns oft klar machen. Er hat Jünger bis nach Ephesus hin und seine Taufe reicht bis ebendahin. Man erwartet seine Wiederkunft aus dem Grabe. Er ist Prophet, obschon er keine Wunder getan hat usw. Zu dem allen kommt aber im Johannesevangelium etwas hinzu, wovon wir in den Synoptikern nichts erfahren, nämlich dies, daß man ihn für den Messias hält bezw. mit der

Möglichkeit rechnet, er könne der Messias sein. Das geht deutlich aus der ersten Frage hervor, welche die Gesandtschaft aus Jerusalem (1, 19ff.) an ihn richtet: Wer bist du? zusammen mit der Antwort: ich bin nicht Christus. Das setzt doch deutlich voraus, daß er die Frage dahin verstand: bist du der Christus? Es ist beachtenswert, mit welcher Energie er diese Meinung zurückweist: „er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich bin nicht der Christus.“ Merkwürdig, daß sie in Jerusalem mit der Möglichkeit rechnen, der Aronit, der Priester Johannes sei der Christus. Es gibt aber allerlei Anzeichen dafür, daß die Erwartung des Messias aus dem Hause Davids keineswegs allgemein war. Man rechnete in manchen Kreisen damit, daß das Haus Davids verworfen sei, und wartete auf einen Priesterkönig. Nach der kürzlich in der Esrasynagoge von Alt-Kairo entdeckten Schrift: die Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus,[1]) welche die meisten jüdischen und christlichen Forscher vor die Zeit des Neuen Testaments legen, soll der Messias ein Sohn Arons sein. Jedenfalls aber hat man nach dem Johannesevangelium den Täufer und die messianische Hoffnung in Verbindung zueinander gebracht. Das Wort Jesu an die „Judäer“ (5, 35) wird auch am besten so verstanden, daß Jesus damit sagen will: ihr hieltet ihn eine Zeitlang für den Messias und freutet euch seiner. Am ehesten ist zu erwarten, daß diese Hoffnung in den Kreisen der Johannesjünger gehegt wird. Jedenfalls zeigt das Evangelium Spuren davon, daß es ihnen schwer wird, sich an den Gedanken zu gewöhnen, daß Jesus der Größere, ja gar der „Ganz Andere“ (*ἄνωθεν* 3, 31) sei. Sie müssen sich daran erinnern lassen, daß der Täufer ausdrücklich gesagt hat: ich bin nicht der Christus, sondern der, der vor ihm hergesandt ist. Jesus muß wachsen, er aber abnehmen. Und ganz ebenso sagt auch der Evangelist an hervorragender Stelle, im Prolog, der Täufer sei nicht der Messias, sondern dessen Zeuge. Geflissentlich wird betont, daß er es laut bezeugt: Jesus sei der Größere, der vor ihm war. „Johannes zeuget von

[1]) W. Staerk, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus, Gütersloh 1922, S. 42.

ihm und ruft es laut aus (κέκραγεν): Das ist der, der vor mir war"... (1,15).

Der Prolog hat im Gegensatz zur Thora betont: nicht sie ist das Licht, sondern Jesus ist das wahrhaftige Licht. Aber da ist noch einer, von dem man meinen könnte bzw. gemeint hat, er sei das Licht = er sei der Messias: Johannes der Täufer. Auch er ist es nicht, und er will es nicht sein; er will nur der demütige Zeuge für den Größeren sein, nicht sein Konkurrent.

Man fühlt sich gedrängt zu fragen, warum der Evangelist gerade diese Seite der Überlieferung so stark betont. Das muß doch einen Grund und Sinn haben. Wir erinnern uns daran, daß der Verfasser nach seinem eigenen Zeugnis seinen Stoff unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt hat. (Das ταῦτα gilt nicht nur von den Zeichen 20, 31.) Wie er von viel mehr Zeichen weiß, so weiß er auch von dem Täufer mehr, als er berichtet (s. 3, 24). Was er im Evangelium berichtet, das ist von dem Gesichtspunkt bestimmt, daß die Leser des Evangeliums glauben lernen, Jesus sei der Christ. Rücken wir den Bericht über den Täufer unter diesen Gesichtspunkt, so bekommt die ihn deutlich bestimmende Antithese: Nicht Johannes ist der Christus, sondern Jesus, Bedeutung für die Frage: wer sind die Empfänger des Evangeliums? Soll diese betonte Antithese: „Jesus ist der Christ, nicht Johannes," für sie einen Sinn haben, für sie notwendig, wertvoll, dienlich sein, dann ist dies nur unter der Voraussetzung der Fall, daß unter den Lesern des Johannesevangeliums sich Leute finden, die noch unter der Wirkung der Überschätzung des Täufers stehn, die man von ihr lösen muß. Das Evangelium tut dies, doch so, daß dem Täufer seine Ehre bleibt.

Wir unterlassen es, schon hier die naheliegenden Folgerungen aus dieser Erkenntnis zu ziehen.

Die Wunder des Johannesevangeliums.

Mit seinen ersten Jüngern[1]) nach Galiläa zurückgekehrt vollbringt Jesus in Kana bei einer Hochzeit sein erstes Wunder. Man hat immer beobachtet, daß der Wunderbericht des Johannes seine

[1]) Über die Jünger im Evangelium wird später eingehend gehandelt werden.

Eigentümlichkeiten hat. Auch das Johannesevangelium weiß von vielen Wundern, die Jesus tat. Es ist aber ganz besonders sparsam in der Mitteilung von solchen. Es sind nur sieben, von denen es berichtet, und unter diesen sieben lernen wir fünf nur durch das vierte Evangelium kennen. Ja, sein Verfasser hat sichtlich ausgewählt und sagt zudem ausdrücklich, er habe die Wunder, die er erzählt, unter dem Gesichtspunkte gewählt, daß durch sie die Empfänger des Evangeliums an Jesus als den Christ und Herrn glauben lernen. Daraus geht hervor, daß sie ihm dazu besonders geeignet erscheinen. Es ist die Frage, ob sich noch erkennen läßt, inwiefern sie das sind. An und für sich nötigt die Tatsache des Wunders keineswegs dazu, in dem, der es tut, den Messias zu sehen. Mose, Elia, Elisa haben Wunder getan als Propheten. Es gibt aber innerhalb des Johannesevangeliums Anzeichen dafür, daß es Wunder gibt, die man vom Messias erwartet und an denen man den Messias erkennt. Nach 7, 31 glaubten viele aus der Masse an ihn und sagten: wenn der Christus kommt, wird er etwa mehr Wunder tun, als dieser getan hat? Damit ist gegeben, daß man vom Christus Wunder erwartete und zwar solche in großer Zahl. Und er selbst mutet seinen Hörern immer wieder zu, daß sie an ihn als den Christus glauben um seiner Werke willen. Die Werke, die ich tue, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt hat (5, 36). Die Werke, die ich tue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir (10, 25). Tue ich die Werke meines Vaters, so glaubet an mich (10, 38). Obschon Jesus solche Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht (12, 37).

Es gibt also Wunder, an denen man den Christus erkennt. Und solche Wunder sind die im Evangelium berichteten. Sie überbieten die von Mose und den Propheten erzählten Wundertaten.

Das wird besonders deutlich aus dem Bericht über die Auferweckung des Lazarus. Wohl werden auch von Elia und Elisa Totenerweckungen erzählt, aber die Erzählung des Evangeliums ist charakteristisch von den alttestamentlichen Berichten verschieden. Beide Todesfälle sind dort eben erst eingetreten. Durch diesen Zug

unterscheiden sich auch die Erzählungen von Totenerweckungen bei den Synoptikern von der Lazarusgeschichte. Das Töchterlein des Jairus ist eben gestorben; der Jüngling von Nain ist noch nicht begraben, also, da man sofort begräbt, erst vor kurzem gestorben. Lazarus liegt schon mehr als drei Tage im Grabe, und die Verwesung hat schon begonnen.

Es ist verständlich, daß Jesu Feinde alles versuchen, um diese ihn als den Messias erweisenden, bisher unerhörten Wunder um ihre Wirkung zu bringen. Um jeden Preis möchten sie bei der Heilung des Blindgeborenen einen Zug entdecken, der es verriete, daß Jesus gezaubert, im Dienste finsterer Mächte das Unerhörte getan hat. Wie ist er sehend geworden (9, 15)? so fragen die Pharisäer. Der Geheilte soll Gott die Ehre geben und etwas verraten, was Jesus als Sünder erweist (9, 23). Was tat er dir? Wie tat er deine Augen auf? (9, 26). Sie möchten ähnlich wie Matth. 12, 24 sagen können: Er tut solche Zeichen durch Beelzebul, den Obersten der Teufel. Auch das Gebet Jesu an des Lazarus Grab ist von daher zu verstehen. Es liegt ihm daran, daß die Zeugen der Auferweckung des schon der Verwesung Verfallenen zweifelsfrei erkennen, daß er in der Macht, die der Vater ihm gibt, das Unerhörte tut, nicht durch finstere Gewalten. Er betet darum vor ihnen laut, damit die umherstehende Menge an ihn als den Messias glaube. Aus demselben Grunde ruft er mit starker Stimme: Lazarus, hierher, heraus! Das ist keine Zauberformel. Das ist der Befehl des zur unerhörten Tat Ermächtigten.

Johannes fügt denn auch meist zu seinen Wundererzählungen ein Wort vom Glauben hinzu. Die Jünger glauben, nachdem sie das Wunder zu Kana erlebt (2, 11). Der Königische glaubt mit seinem ganzen Hause (4, 53). Die Wirkung des Speisungswunders sollte sein, daß sie an ihn glauben (6, 29), nicht daß sie versuchen, ihn zu vergewaltigen (6, 15). Der Blindgeborene glaubt (9, 38). Viele der Judäer, die zu Maria gekommen waren und sahen, was Jesus tat, glaubten an ihn (11, 45). Die Hohenpriester und Pharisäer fürchten, daß um seiner Zeichen willen noch alle an ihn glauben werden (11, 48).

Es ist also kein Zweifel, daß die Wunder Jesu im Johannesevangelium Messiaswunder sein sollen, an denen man ihn als solchen erkennt. Darum erscheinen keine Dämonenaustreibungen. Sie sind ja sogar den Söhnen der Pharisäer möglich, erweisen also nicht den Täter als den Messias. Darum wird keine Aussätzigenheilung erzählt. Sie vollbrachte auch ein Elisa.

Wenn es aber mit dem Wunderbericht des Evangeliums so ist, so entsteht die Frage: wer vermag dessen Eigenart zu sehen und zu werten? Doch wohl nur der, der um die Unterscheidung von Prophetenwundern und Messiaswundern weiß, eine Unterscheidung, auf die das Evangelium nirgends belehrend hinweist, welche es vielmehr als den Lesern bekannt voraussetzt.

Die „Judäer" des Johannesevangeliums.

In dem vom Täufer handelnden Abschnitt 1, 19 ff. kommen zum ersten Male die für das Evangelium so bedeutsamen „Judäer" vor. Wer sind sie? Darauf ist eine Antwort nicht so leicht zu geben. Die Verwendung des Terminus *Ἰουδαῖος* ist eine eigenartige und mannigfaltige. Schon der Blick in die Konkordanz zeigt ein überraschendes Bild. *Ἰουδαῖος* kommt in den Synoptikern sehr spärlich vor. Abgesehen von der Formel *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, die in der Leidensgeschichte bei allen vier Evangelien vorkommt, finden wir das Wort bei Matthäus gar nicht, bei Markus einmal, bei Lukas zweimal. Im Gegensatze dazu verwendet das 4. Evangelium den Terminus mehr als 50 Mal. Schon diese statistische Erscheinung muß dazu veranlassen, ihm besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Man kann nicht sagen, daß dies immer geschehen ist. In der letzten Zeit haben ihm die Exegeten mehr Beachtung geschenkt, unseres Erachtens aber immer noch nicht genug. Es muß weittragende Folgen haben, wenn ein so häufig wiederkehrender Terminus nicht zutreffend verstanden wird.

Es ist gewiß richtig, daß die Israeliten von außen, von den Nichtisraeliten her als Judäer bezeichnet werden. Im Gegensatz zu den „Hellenen" oder zu den „Heiden" bezeichnet *Ἰουδαῖος* jedes Glied Gesamtisraels. Es ist aber sehr irrig, wenn man meint, es gäbe nur die Antithese Judäer-Hellenen, Judäer-Heiden. Viel

wichtiger ist die Beobachtung, daß es innerhalb Israels eine Reihe von Sonderungen gibt, denen gegenüber die Judäer als eine innerisraelitische Sondergröße erscheinen. Man hat sich viele Mühe gegeben, um festzustellen; wie sich Pharisäer, Sadduzäer, Essener usw. unterscheiden; man hätte ebensoviel Aufmerksamkeit der Tatsache schenken sollen, daß es in Gesamtisrael neben den Judäern noch Israeliten, Galiläer, Samariter, Hellenen, Babylonier usw. gibt. Und nun ist das ein Charakteristikum des Johannesevangeliums, daß seine Judäer, wenn nicht immer, so doch allermeist unter dem letzteren Gesichtspunkte zu verstehen sind.

Am ehesten könnte man annehmen, daß bei der schon berührten Formel *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* im Johannesevangelium jener vom Heidentum her bestimmte Sinn des Wortes vorliege. Es muß aber zum mindesten aufmerksam machen, daß im Munde des Galiläers Nathanael die Formel *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* erscheint (1,49) und daß in 4,22 Jesus der Samariterin gegenüber sagt: Das Heil und damit der Heiland kommen von den Judäern. Der Gegensatz kann hier nicht heißen: und nicht von den Heiden, sondern: und nicht etwa aus einem andern Stamme Israels (s. u.). Die Judäer reklamieren den Messias für sich. Er ist ein Judäer. Wenn nun Pilatus zu den „Judäern" sagt: sehet, das ist euer König, soll ich euren König kreuzigen, — ist durchaus denkbar, daß darin noch eine besondere Spitze liegt, und daß die Überschrift über dem Kreuze „Jesus der Nazoräer der König der Judäer" diesen besonders anstößig sein mußte, wird daher verständlich, daß nach 7, 52 nicht einmal ein Prophet, geschweige denn der Messias aus Galiläa kommt. In den allermeisten Stellen des Johannesevangeliums hat aber *Ἰουδαῖος* ganz zweifellos einen innerhalb Gesamtisraels speziellen Sinn. In seiner „Geschichte Israels" sagt Schlatter[1]): „Jerusalem hielt seine Überzeugung, daß ihm ein unvergänglicher Vorzug gegeben sei, auch gegen die in der Fremde wohnenden Teile des eigenen Volkes fest. Einzig der in Jerusalem und Judäa Wohnende sagte, er sei nicht „verbannt"; einzig hier wohnte er nicht in der Diaspora. Mochte die baby-

[1]) Geschichte Israels 1925 S. 23.

lonische und die griechische Judenschaft der Zahl nach der in Judäa wohnenden noch so überlegen sein, sie blieben dennoch die „Weggeführten“ und einzig den in Judäa Wohnenden gebührte der Ruhm, daß sie sich im richtigen von Gott gewollten Zustand befänden.“ Es ist deutlich, daß es sich bei diesem leicht einen Hochmut der Judäer begründenden Vorzug nicht um die genealogische Frage, sondern um die dem Gesetze entsprechende Lebenshaltung handelt. Der echte Judäer ist der, dessen Lebenshaltung den Forderungen der Thora möglichst entspricht. Von hier aus wird auch die Bezeichnung der großen, in Jerusalem zu feiernden Feste als Feste der Judäer verständlich. Die regelmäßige, gesetzlich korrekte Teilnahme an diesen Festen war nur den Judäern möglich. In der Tatsache, daß man die Feste nur in Jerusalem recht feiern konnte, kam der Vorzug der Judäer zum Ausdruck. Und man rechnete durchaus nicht damit, daß die nicht in Judäa Wohnenden regelmäßig an den Festen teilnahmen. Sonst wäre es nicht nötig, die überraschende Tatsache, daß die Galiläer den vom Passahfeste zurückkehrenden Jesus wider Erwarten aufnahmen, daher zu erklären, daß sie „auch zum Feste gekommen“ waren (4, 45). Wir haben den Satz nicht einmal so zu verstehen, daß alle Galiläer beim Feste gewesen waren. Die Feste in Jerusalem sind nicht in demselben Sinne Feste der Galiläer wie sie Feste der Judäer sind. Vollends sind diese Feste keine Feste der Jerusalem verwerfenden Samariter (genauer israelitischen Samariter). Sie nahmen an den Festen der Judäer keinen Anteil.

„Einzig dem in Judäa Befindlichen gebührte der Ruhm, daß er sich im richtigen, von Gott gewollten Zustand befinde“ (s. o.), sagt Schlatter. Ob nun aber alle in Judäa bzw. Jerusalem Wohnenden sich dieses Vorzugs würdig zeigten? Und ob die nicht in Judäa Wohnenden hinsichtlich des Mangels und Nachteils, den sie notwendig hatten, gleich weit hinter den eigentlichen Judäern zurückblieben? Für die zweite Frage geben uns das Buch Daniel und das apokryphe Stück Daniel und Susanna interessante Aufschlüsse. Sie zeigen, daß der Gegensatz Judäer-Nichtjudäer nicht an der Frage des Wohnens allein entsteht. Nach Dan. 1, 3 werden eine große Anzahl von Söhnen des Großen Israels

ausgewählt, aber nur die 4 Judäer (Daniel und seine 3 Freunde) verschmähen den heidnischen Tisch. Sie bewähren und beweisen sich in der Fremde als Judäer dadurch, daß sie auch in Babylonien, so weit als irgend möglich, gesetzestreu sind. Nicht anders ist es in Daniel und Susanna. Da ist zunächst zu beachten, daß in Babylon Judäer und Israeliten getrennt erscheinen. Gewiß beide können unter Israel zusammengefaßt werden (1, 7). Das hindert aber nicht, daß sie auch wieder getrennt werden. Im Hause des Joakim kommen die Judäer zusammen, weil er der angesehenste Judäer ist. Zu diesen Judäern gehören auch die beiden Alten; auch sie verkehren im Garten Joakims. Judäerin ist vor allen Susanna. Sie ist *φοβουμένη τὸν κύριον* und ihre Eltern sind *δίκαιοι καὶ ἐδίδαξαν τὴν θυγατέρα αὐτῶν κατὰ νὸν νόμον Μωϋσῆ* (V. 1—4). Die Judäerin ist im Gesetze unterwiesen, aber sie bewährt sich auch als dem Gesetze gehorsam. Obschon ihr der Tod sicher droht, gibt sie sich den alten Sündern nicht hin. Die Judäerin sagt: lieber in eure Hände fallen als vor Gott sündigen (V. 22). Ganz besonders wichtig ist aber, was der Judäer Daniel nach V. 56 f. sagt. Er nennt die beiden Alten *σπέρμα Σιδῶνος* (bei Theodotion *Χανάαν) καὶ οὐχ ὡς Ἰούδα*: Same Sidons bzw. Kanaans und nicht Judas. Sie haben die Ehre, zu Juda zu gehören, verscherzt; sie gehören zu denen aus Babylon, von denen die Gesetzlosigkeit *(ἀνομία)* ausgeht. Bei Töchtern Israels = Israelitinnen in speziellem Sinne haben sie ihre sündigen Absichten erreicht, denn diese fürchteten sich; die Tochter Judas aber blieb standhaft (V. 56, 57). Man kann also auch fern von Judäa sich als Judäer halten und tut dies dann, wenn man das Gesetz hält (soweit dies außerhalb Judäas möglich ist).

Man kann aber auch in Judäa wohnen und kein Judäer sein, der Ehre und des Vorzugs ein solcher zu sein, verlustig gehen ganz ebensogut wie in Babylon. Dies geschieht dann, wenn man das Gesetz nicht kennt und hält. Die Gesetzestreuen sind die echten Judäer. Von hier aus wird es verständlich, daß im Johannesevangelium die Termini Judäer und Pharisäer miteinander wechseln können. In 9, 18 treten ohne weiteres an die Stelle der Pharisäer (9, 15. 16) die Judäer. Aber auch diese Beschränkung

ist noch nicht die letzte. An einer ganzen Reihe von Stellen sind die Judäer ganz deutlich Autoritätspersonen in Jerusalem. Sie beschließen, jeden, der sich zu Jesus als dem Christus bekennt, in den Bann zu tun (9, 22). Das führt auf die pharisäischen Schriftgelehrten als den engsten Kreis derer, die als Judäer bezeichnet werden. Wenn es 12, 42 heißt, daß viele von den „Obersten" *(ἀρχόντων)* an Jesus glaubten, sich aber aus Furcht vor den Pharisäern nicht zu ihm bekannten, dann zeigt sich eben, daß man unter den Autoritätspersonen, die im Johannesevangelium als Judäer erscheinen, nicht alle *ἄρχοντες* verstehen darf, sondern nur die pharisäischen Obersten, d. h. die pharisäischen Rabbinen. Sie sind die eigentlichen Gegner Jesu; ihnen gilt sein Kampf. Oben wurde darauf aufmerksam gemacht, daß *Ἰουδαῖοι* im Matthäusevangelium gar nicht vorkommen, umgekehrt sucht man die Formel *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* bei Johannes umsonst. Es ist aber nicht so, als ob dadurch eine sachliche Differenz entstände. Die pharisäischen Schriftgelehrten des Matthäus sind dieselben Leute wie (in einer ganzen Reihe von Stellen) die Judäer des Johannesevangeliums.

Es gehört zu den Aufgaben, welche die Auslegung des Johannesevangeliums stellt, jedesmal genau zu erwägen, welche von den mannigfachen Verwendungsweisen von *Ἰουδαῖοι* gerade vorliegt. Im Verlauf der späteren Ausführungen wird sich Gelegenheit bieten, sie zu beachten. Hier sei zunächst nur noch die Frage angefügt: wer vermag diese durch die innerisraelitische Spannungen und Sonderungen gegebene mannigfache Verwendungsweise von *Ἰουδαῖος* ohne Kommentar (und ein solcher ist nirgends beigegeben) zu verstehen? Die Antwort wird lauten müssen: griechische Christen um 80—90 n. Chr. oder gar noch später sicher nicht. Im folgenden wird der engste Kreis der Judäer als „Judäer" bezeichnet werden.

Das erste Zusammentreffen Jesu mit den „Judäern".
2, 13—22.

Das Passah der Judäer ist nahe, und Jesus geht hinauf nach Jerusalem. Das klingt ganz so, als ob es für ihn selbst-

verständlich wäre, zum Passahfest nach Jerusalem zu gehen. Der Judäer Jesus geht zu der Judäer Fest, ebensogut wie nach Luk. 2, 41 die Eltern Jesu alle Jahre zum Passah gehen. In Jerusalem reinigt er den Tempel. „Fort mit dem! Macht meines Vaters Haus nicht zu einem Geschäftshaus!“ Sofort sind die „Judäer“ da und verlangen von ihm als Legitimation ein Wunder. Sie treten mit dem Anspruch auf, die Legitimation fordern zu können. Jene pharisäischen Rabbinen, die überall nach dem Rechten sehen, passen am besten auch an diese Stelle. Sind sie die *Ἰουδαῖοι*, so braucht man ihre Frage nicht als in feindseliger Gesinnung gestellt zu verstehen. Jesus handelt ja dem Tempel zu Ehren, für den auch sie immer eintreten. Als was soll sich aber Jesus durch sein Zeichen legitimieren? Er soll beweisen, daß er das Recht hat, als Tempelreiniger aufzutreten. Und wer ist der, welcher dieses Recht für sich in Anspruch nehmen darf? Tempelreinigung ist Königsrecht und Königspflicht. Hiskia und Josia sind seine Vorbilder. Ob es von ungefähr ist, daß die Überlieferung von beiden erwartet, daß sie als Messias wiederkommen werden! Es ist ferner des Königs Recht, von Gott als seinem Vater zu reden. So ist es nicht ungereimt und ohne Grund, wenn wir die Tat Jesu als Griff nach der Messiaswürde verstehen und die Frage der „Judäer“ als Aufforderung, sich durch ein Messiaswunder als der auszuweisen, der zu diesem Tun ein Recht hat. Sie erhalten als Antwort die Aufforderung, „diesen Tempel abzubrechen“, dann wolle Jesus ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Er meint damit dasselbe Messiaszeichen, das er auch nach den Synoptikern in Aussicht stellt, dort allerdings im Anschluß an das Jonaerlebnis. Weder die „Judäer“ noch die Jünger verstehen ihn. Die „Judäer“ bringen das dadurch zum Ausdruck, daß sie das Jesuswort, wörtlich genommen, für unmöglich erklären. Sie begnügen sich jedoch mit dieser Äußerung. Das Wort enthält ja, auch wenn man es auf den Tempel bezieht, keine Geringschätzung desselben. Er sollte ja von Jesus raschestens wieder aufgebaut werden.

Jesus und Nikodemus.

2, 23—3, 15.

Das erste Zusammentreffen Jesu mit den „Judäern" hat nicht zu einem Konflikt geführt. Das erste Passahfest, zu dem Jesus mit seinen Jüngern geht, steht überhaupt nicht im Zeichen des Kampfes. Im Gegenteil. Die Wunder, die Jesus tut, erwecken in vielen den Glauben an ihn als den Messias. Anders läßt sich das: „viele glaubten an seinen Namen," nicht verstehen. Diese auftauchende Messiashoffnung hätte zu Weiterungen führen können, wenn Jesus es nicht durch sein Verhalten gehindert hätte. Er vertraut sich den Vielen, die ihm den Messiasglauben entgegenbringen, nicht an. Denn er weiß, daß es mit diesem Glauben nicht recht bestellt ist. Aber immerhin, die Situation ist bei diesem ersten Besuch in Jerusalem alles andere als gespannt, unheildrohend. Das zeigt auch das Verhalten des Nikodemus.

Nikodemus gehört zu dem Kreise der echtesten „Judäer". Er ist Pharisäer; er ist Oberster unter den Judäern; er ist Lehrer. Diesen Kreis vertritt er auch mit seinem: Rabbi, wir wissen, daß du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen ist, denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm. Er erklärt im Namen seiner Kollegen Jesus für einen Propheten. Die wunderlose Zeit ist vorbei, unter der die Führer des Volkes litten. Kein Prophet war da, kein Wunder geschah, denn es war arme Zeit unter Jahwes Gericht. Da tritt Jesus auf. Seine Wunder erweisen ihn als Gottes Gesandten. Es beginnt zu tagen. Man möchte fast sagen: Nikodemus bringt Jesus eine Art Approbation seitens der pharisäischen Schriftgelehrten. Aber warum kommt er dann bei Nacht? Die übliche Deutung ist die: weil er sich fürchtet, bei Tag zu kommen. — Vor wem aber sollte er sich fürchten? Die Männer, die die Macht zu bannen hatten, hielten Jesus ja für einen Propheten. Zudem ist, was sonst von Nikodemus erzählt wird, gar nicht danach angetan, ihn als einen furchtsamen Mann erscheinen zu lassen. Als später die Verhältnisse recht gespannte, die Gemüter recht erregte waren, hat er als Einziger den Mut, für Jesus zu fordern, daß man ihn erst höre, ehe man ihn richte (7, 50 f.). Und obschon Jesus

als ein Verfluchter gekreuzigt ist, wagt er es mit Joseph von Arimathia, ihn auf das ehrenvollste zu begraben. Von dieſem ſeinem Genoſſen iſt ausdrücklich geſagt, daß er vorher aus Furcht vor den „Judäern“ (19,38) ſich nicht offen zu Jeſus zu bekennen wagte (die „Judäer“ können hier niemand anders ſein als die phariſäiſchen Kollegen dieſes Ratsherrn). Von Nikodemus iſt dreimal geſagt, daß er bei Nacht zu Jeſus kam. Es klingt ja plauſibel, wenn man ſagt: erſt kommt er im geheimen, dann tritt er offen mit ſeinem Worte für Jeſus ein und ſchließlich ebenſo offen mit der Tat. War es aber dann nötig, immer wieder anzumerken: Das iſt der, der ſich zuerſt gefürchtet hat?

Wenn er aber die Nacht nicht gewählt hat, weil er am Tage ſich ſcheute, warum dann? Kann es einen andern Grund für ihn geben, bei Nacht zu kommen? Er iſt Lehrer und kommt zu Jeſus, dem Lehrer und Propheten, den Gott geſandt hat. Was will er bei ihm? Wir können das nur aus dem Geſpräche erfahren. Auf das anerkennende Wort des Nikodemus antwortet Jeſus mit feierlichem Ernſte: wahrlich, ich ſage dir, wenn einer nicht zuvor von oben gezeugt iſt, kann er die Königsherrſchaft Gottes nicht ſehen. Die Königsherrſchaft Gottes ſehen, einen tiefen Blick tun in ihre Geheimniſſe, das möchte Nikodemus.

Iſt das aber nicht grundloſe Phantaſterei? Woher nehmen wir das Recht, die Situation ſo zu deuten? In ſeiner Studie über Jochanan ben Zakkai[1]) teilt Schlatter Folgendes mit: Rabbi Eleaſar ben Arak treibt den Eſel des Jochanan (als deſſen Diener). Jener ſagte zu dieſem: Rabbi lege mir einen Abſchnitt aus dem Werke des „Wagens“ aus. Er ſagte zu ihm: habe ich dir nicht geſagt: man legt den „Wagen“ keinem aus, er ſei denn ein Weiſer, durch ſein Wiſſen zum Verſtehen fähig? Er ſagte zu ihm: „Gib mir Vollmacht, und ich werde ihn vor dir beſchreiben. Sofort ſtieg R. Jochanan vom Eſel herab und ſie verhüllten ſich und ſaßen beide auf einem Stein unter einem Ölbaum, und er beſchrieb vor ihm.“

[1]) Gütersloh 1899, S. 18.

Von den Geheimnissen des „Wagens“ (Ezechiel 1) redet man nicht vor der Menge und zu der Menge, sondern nur der Weise zum Weisen. Abseits mit verhülltem Angesicht sprechen sich Jochanan und Eleasar über sie aus.

Ähnlich macht auch Jesus „in der Finsternis“ (= in der Nacht) und „ins Ohr“ seinen Jüngern Mitteilungen, die, zur Zeit wenigstens, nicht für den Tag und die Menge sind, redet von Geheimnissen, die sie erst später offenbaren sollen (Matth. 10, 26. 27).

Schlatter fügt mit Recht seiner Mitteilung hinzu: ein ergreifendes Bild: die beiden Männer unter dem Ölbaum, denen es als höchste Tat und Ehre gilt, nach dem Vorgang des Prophetenwortes aussprechen zu dürfen, was Gottes Wesen und Herrlichkeit sei. Es ist ein ebenso ergreifendes Bild: Jesus und Nikodemus in der Nacht. Nikodemus in voller Erwartung der hohen Offenbarungen, die der gottgesandte Prophet ihm schenken wird, der „himmlischen Dinge“, von denen er reden wird (V. 12). Aber welche Enttäuschung muß er erleben! Er ist der Meinung, daß alle Vorbedingungen vorhanden sind für die Erfüllung seines Wunsches. Lehrer spricht mit Lehrer, und die Menge ist fern. Da muß er hören: Es fehlt ein unumgänglich Notwendiges: wer nicht von obenher gezeugt ist, kann in die Königsherrschaft Gottes keinen Blick tun. Es ist kein Wunder, daß Nikodemus sich nicht sofort zurecht findet. Sein Einwand lautet aber nicht: das, was du da sagst, ist unmöglich, sondern enthält die Frage: wie meinst du das? denn das, was du da sagst, kannst du nicht wörtlich so meinen, da es ja unmöglich ist. Es ist eine weitverbreitete Meinung, es sei eine schriftstellerische Manier des Evangelisten, daß die Hörer Jesu zuerst einem groben Mißverständnis seiner Worte erliegen und dann von ihm eines Besseren belehrt werden. Es ist aber auch denkbar und darum zu erwägen, ob diese Mißverständnisse nicht nur scheinbar solche sind, in Wirklichkeit aber besagen wollen: das kannst du nicht wörtlich meinen; sage uns, was du damit meinst. Vielleicht, daß eine genauere Kenntnis des rabbinischen Lehrverfahrens zeigte, daß wir es hier mit einer im Lehrgespräch üblichen Erscheinung zu tun haben.

Nikodemus erhält auch keineswegs eine Zurechtweisung wegen törichten Mißverstehens; vielmehr sagt ihm Jesus nun in der Tat deutlich, was er meint. Er meint das neue Leben, das durch die Bußtaufe des Johannes und durch die Geisttaufe des von ihm angekündigten Messias kommen soll. Ohne diese kann man nicht nur „das Reich Gottes nicht schauen", ohne diese kommt man überhaupt nicht hinein.

Der Satz ist ganz allgemein formuliert und gilt gewiß auch ganz allgemein. Er bekommt aber durch den Zusammenhang, in dem er steht, eine spezielle Beziehung. Er gilt hier dem pharisäischen Lehrer Nikodemus und seinen Genossen. So wie Nikodemus gesagt hat: wir wissen, so antwortet Jesus auch: ihr müßt von oben her gezeugt werden, ihr pharisäischen Schriftgelehrten. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der Empfänger der Antwort Jesu ein bester Vertreter seiner Genossenschaft ist, nicht etwa ein entartetes Glied. Die Forderung gilt jedem ohne Ausnahme, auch dem Besten. Es ist darum auch nicht auffallend, daß Nikodemus von der Forderung Jesu ganz betroffen ist (*μὴ θαυμάσῃς* V. 7). Das waren diese Abrahamssöhne, diese Gerechten, die keiner Buße bedurften, die Gott ihren Vater nannten (s. Joh. 8, 33 ff.), nicht gewöhnt, daß man auch sie Fleisch nannte. Es war eine neue Kunde: alles, was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, also auch ihr Edeljudäer (so möchte man sagen), und nur, was von dem Geiste gezeugt ist, ist Geist. Das gilt auch von euch. Eine schöpferische Gottestat ist nötig und zwar auch für euch, wenn ihr ins Gottesreich kommen wollt. Die Heranziehung des Bildes vom Winde ist sicher mit bestimmt von der Tatsache, daß dasselbe Wort Geist und Wind heißt. Es ist aber fraglich, ob die meist übliche Übersetzung: du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt, richtig ist. Durch Prediger 11, 5 ist eine andere Übersetzung näher gelegt. Ähnlich wie an unserer Stelle steht das Wort vom Winde zusammen mit der Entstehung des Menschen. „Gleichwie du nicht weißt den Weg des Windes und wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren entstehen, also auch kennst du das Werk Gottes nicht, der alles macht. Gottes Schöpfungswirken ist geheimnisvoll. Es ist, weil Gottes Wirken, frei. So

entsteht (und vergeht) der Wind durch Gottes geheimnisvolles Wirken und ebenso entsteht die neue Geburt, ohne die man nicht ins Gottesreich kommen kann.

Als Nikodemus auf dieses Wort mit der Frage antwortet: wie kann das uns geschehen? muß er sich einen Vorwurf gefallen lassen. Das müßte er als Lehrer Israels wissen. Es ist nicht zu überhören, daß Jesus den Nikodemus nicht einen Lehrer der Judäer nennt, sondern einen Lehrer Israels. Jesus läßt die Beschränkung, die in dem Sondersein und in dem Sonderanspruch von *Ἰουδαῖος* liegt, nicht gelten. Es ist aber doppelt schlimm, wenn der, der als Lehrer Israels für dieses führende Bedeutung hat, an einer so entscheidenden Stelle versagt. Das hat allerdings seinen Grund und zwar in dem Verhalten der pharisäischen Lehrer gegenüber dem Täufer und Jesus. Wenn Jesus sagt: wir wissen, was wir reden, und bezeugen, was wir gesehen haben so kann er sich nur mit dem Täufer zusammenfassen. Wir wissen aus den Synoptikern, daß es die Ältesten des Volkes waren, welche die Taufe des Johannes nicht annahmen (Matth. 21, 23 ff.). Sie werden schwerlich zu den Vielen gehört haben, die sich von Johannes taufen ließen. Es war ihnen möglich, auf Grund der Wundertätigkeit Jesu diesem die Würde eines Gottgesandten zuzuerkennen. Es kam ihnen aber nicht, auch Nikodemus nicht, in den Sinn, daß sie am Gottesreiche nur durch Buße und Geistempfang teilgewinnen könnten. Wenn jemand sicher war, daß er teilhaben werde an der zukünftigen Welt, dann waren sie es.

Jesus sucht Nikodemus diesen Wahn zu nehmen um seinet- und seiner Genossen willen. Er bekennt sich ja später nochmals zum Zeugnis des Johannes vor den „Judäern“ (= pharisäischen Schriftgelehrten) damit diese gerettet werden (*ταῦτα λέγω, ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε* 5, 34). Sie sollen wissen, worauf es ankommt. Jesus sagt es ihnen durch Nikodemus im folgenden. Es ist völlig wertlos, zu ihnen von himmlischen Dingen zu reden, wie dies Nikodemus erwartet und gewünscht hat, solange sie dem Irdischen, was Jesus ihnen sagt, nicht glauben. Es ist nicht so, daß er nicht vom Himmlischen reden könnte. Er kann es, er allein. Denn

keiner ist je in den Himmel hinaufgestiegen und vermag nun auf Grund von Schau zu zeugen. Das kann nur der, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn.

Es ist auffallend, daß auch hier wie 1, 18, wo gleichfalls gesagt ist, daß nur Jesus Gott gesehen hat, plötzlich Mose erscheint. Das wird verständlich, wenn wie die überstiegenen Sätze der Thoralogie so auch zu hoch greifende Züge der Moselegende abgelehnt werden sollen. Gleichzeitig wird Mose aber belassen, was ihm gebührt. Er vermag nicht von himmlischen Dingen zu zeugen, die er geschaut hätte. Er hat aber durch die Erhöhung der Schlange eine Weissagung auf Jesus hin geschaffen. Wie in jener Not nichts half, als der Glaubensblick auf die erhöhte Schlange, so wird für jeden (auch für Nikodemus und seine Genossen) es nur einen Weg zum ewigen Leben geben, den des Glaubens an den erhöhten Menschensohn.

Bis hierher reicht bestimmt das Gespräch mit Nikodemus. Das Folgende ist wohl dem Evangelisten zuzuschreiben. Jedenfalls schließt sich aber sachlich der bedeutsame V. 16 eng an das Nikodemusgespräch an, wenn wir es so verstehen wie eben. Auch für einen Nikodemus, auch für einen pharisäischen Lehrer und Obersten der Judäer gibt es keinen andern Weg der Rettung, keinen anderen Weg zum ewigen Leben als durch den Glauben an den Eingeborenen, den Gottes Liebe der Welt geschenkt hat. Hier gibt es keinen Vorzug der Judäer, auch nicht der Edeljudäer.

Nikodemus und seine Genossen, in deren Namen er redet, lassen Jesus als Propheten Gottes gelten, sie wehren dem Täufer und Jesus nicht, zu taufen. Aber diese mögen andere taufen, sie selbst bedürfen der Buße, der Taufe nicht. Jesus sagt ihrem Vertreter: auch für euch gibt es keinen andern Weg zum Heil als durch Buße und Glauben. Er redet ernst und gütig zugleich, denn er will ja auch, daß die pharisäischen Schriftgelehrten gerettet werden. In der „Welt" sind auch sie von Gott mitgeliebt und der Eingeborene ist auch für sie gegeben.

Wieder drängt sich die Frage auf, für wen und für welche Verhältnisse der Abschnitt über Nikodemus Sinn und Wert hat; wer die sind, denen er helfen soll, an Jesus als den Christ und

Herrn zu glauben. Doch wohl solchen, welche der Wahn, der Buße nicht zu bedürfen, noch gefangen hält, die es zu ihrem Heile nötig haben, von ihm befreit zu werden? Ob wir solche Leute unter den griechischen Christen finden?

Jesus und die Samariter.

4, 1—42.

Die Überschrift lautet mit Absicht Jesus und die Samariter, nicht Jesus und die Samariterin. Vielfach, besonders in der erbaulichen Verwertung des Abschnittes, erscheint, was von den Samaritern gesagt ist, als eine Art weniger wichtigen Anhängsels zur Geschichte von der Sameriterin. In Wirklichkeit ist diese eine zwar sehr reiz- und wertvolle Einleitung, aber immerhin nur eine Einleitung zu dem, was von den Samaritern erzählt wird. Im Ganzen des Evangeliums ist dies das Entscheidende. Um das zu sehen, dazu bedarf es vor allem des rechten Verständnisses des Schlußsatzes: wir selbst haben gehört und erkannt, daß dieser wirklich der Retter der Welt ist. Die Samariter erkennen Jesus, den Judäer, als den Christus an! Merkwürdig, daß man so oft übersieht, was das bedeutet. Sie waren bisher anderer Meinung. Eine Messiashoffnung hatten sie auch, diese um den Garizim herum wohnenden israelitischen Samariter, die Jakob für ihren Vater und Joseph als Ephraims Vater für ihren besonderen Stammvater hielten. Sie bestritten, daß der Retter von den Judäern komme. Sie hielten eine Zeitlang laut Akt. 8 einen der Ihrigen, Simon, für „die große Kraft" = für den Messias. Das verrät, daß sie ihn aus ihren Reihen erwarteten. Ihr Messias ist nicht Sohn Judas; er ist Sohn Josephs. Nun kommt Jesus zu ihnen bezw. zuerst zur samaritischen Frau. Er erklärt den Anspruch der Judäer, daß der Messias von ihnen komme, für richtig. Das Heil kommt von den Judäern (4, 22). Gleichzeitig entscheidet er die Frage: Anbetung in Jerusalem oder auf dem Garizim? dahin, daß der Messias sie don beiden Bergen loslösen werde. Gott will den rechten Anbeter, und das ist der, der, durch Geistempfang in die richtige Stellung zu Gott gebracht, frei von jeder lokalen Bindung, überall anzubeten

vermag. Die Frau versteht, daß sie damit in die Zeit des Messias gewiesen ist, und hört, nachdem sie sich zur Messiashoffnung ihres Volkes bekannt hat, daß Jesus, der mit ihr redet, der Messias ist. Auf ihre Botschaft: „draußen am Brunnen ist der Christus," eilen die Bewohner Sychars hinaus und bitten den Mann, den sie dort finden, bei ihnen zu bleiben. Das Ergebnis eines zweitägigen Aufenthaltes ist dann das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, als dem Heiland der Welt.

Was das für die Samariter bedeutet, das ersieht man erst, wenn man die ganze Schärfe des Gegensatzes zwischen „Judäern" und Samaritern beachtet. Es gibt im Johannesevangelium eine Stelle, aus der diese ersichtlich ist. Es ist der Abschnitt 8, 31—49. Schärfer kann Jesus zu den „Judäern" nicht reden als hier. „Euer Vater ist der Teufel, der Mörder und Lügner. Nein, ihr seid nicht von Gott." Darauf antworten die „Judäer": und du bist ein Samariter und bist von einem Dämon besessen; du gehörst in des Teufels Reich. „Du bist ein Samariter": das kann nicht wörtlich genommen werden. Die Jerusalemiten wissen (nach 7, 25 ff.), woher Jesus ist, und die „Judäer" sagen (nach 6, 42): wir kennen seinen Vater und seine Mutter. Es wäre verständlich, wenn sie sagten: du bist ein Galiläer, weil Jesus in Galiläa wohnt. Es ist aber unmöglich, daß sie ernsthaft ihn für einen Samariter halten. Ihr Wort muß daher den Sinn haben: Du bist ja der reine Samariter, d. h. du machst uns Vorwürfe, die wir von den Samaritern zu hören gewohnt sind.

Ist es aber möglich, ja denkbar, daß der Gegensatz zwischen Judäern und Samaritern solche Schärfe gewinnen konnte? Es ist zu beachten, daß Zion und Garizim nicht nebeneinander Platz haben. Jahwe wohnt nicht sowohl in Jerusalem als auch auf dem Garizim. Wenn er aber in Jerusalem nicht wohnt, wer empfängt dann die Opfer, die dort dargebracht werden? Und wenn der Dienst, der auf dem Garizim Jahwe geleistet wird, kein Gottesdienst ist, was ist er dann? Mußten nicht beide Parteien zu der Behauptung gelangen: dort auf dem andern Berge treibt man Götzendienst; die Opfer, die dort dargebracht werden, sind Götzenopfer. Daß die Judäer in späterer Zeit den

Samaritern den Vorwurf gemacht haben, sie verehrten Götzen, nicht Jahwe, nämlich die auf dem Garizim vergrabenen Götzen, die Rahel ihrem Vater gestohlen, weisen Strack-Billerbeck zu Matth. 10, 5 nach. Andererseits behaupten die Samariter, daß Mose die heiligen Geräte auf dem Garizim vergraben habe (ebenda S. 551). Die Samariter rächen sich, wie Str.-B. ebenfalls zeigen, damit, daß sie Jerusalem einen Dunghaufen (!) nennen. Wie mögen sie zu dieser merkwürdigen Bezeichnung kommen? Vielleicht zeigt folgende Beobachtung einen Weg zum Verständnis des Schimpfwortes. זָבַל heißt düngen, aber zugleich auch in übertragenem Sinne: den Götzen opfern. Dementsprechend bezeichnet זְבוּל das Opfern vor Götzen. Jerusalem konnte demnach Dunghaufen heißen um der Fülle der Opfer, die dort dargebracht werden, die aber nicht wahre Opfer, sondern weil Götzenopfer, Mist sind. Von daher eröffnet sich auch ein Weg zum Verständnis der Bezeichnung des Teufels als Beelzebul. Das heißt nicht Herr des Mistes, sondern Herr des Götzenopfers. Wir kennen von dem Pharisäer Paulus her die Anschauung, daß die Götzen zwar Nichtse sind, daß die ihnen dargebrachten Opfer aber den Dämonen geopfert werden. Von hier aus ist der Weg nicht weit zu der Anschauung, daß als der eigentliche Empfänger der Götzenopfer der Oberste der Dämonen in Betracht kommt. Ihm werden dann die vielen Opfer, die die Bezeichnung Jerusalems als Dunghaufen veranlassen, gebracht. Ihm dient man in Jerusalem. Damit wäre eine Behauptung gegeben, die dem Vorwurfe, daß die „Judäer" Teufelssöhne sind, (8, 41 f.) sehr nahe kommt.

Sei dem aber, wie ihm sei, jedenfalls verrät die Stelle 8, 31 ff. die Schärfe des Gegensatzes zwischen „Judäern" und Samaritern und wird von hier aus erst recht deutlich, was das bedeutet, wenn sich Samariter zu dem Judäer Jesus als dem Weltheiland bekennen.

Sofort aber entsteht die Frage, wie die Erzählung von Kap. 4 etwa Griechen dazu helfen kann, daß sie Jesus als den Christ erkennen. Für Samariter mußte es etwas bedeuten, wenn ihnen gesagt wird, daß schon zu Jesu Lebzeiten die Männer von Sychar.

auf Grund ihres Umgangs mit ihm ihn für den Messias gehalten haben. Die Apostelgeschichte erzählt uns (Kap. 8) von der Missionierung der israelitischen Samariter. In diese Situation hinein würde die Erzählung als Argument für Jesu Messianität passen. Das ist geschrieben, damit ihr (auch ihr 19, 35) glaubt, Jesus sei der Christ.

Der Bruch Jesu mit den „Judäern".

(Kap. 5.)

In Kap. 3 erschien das Verhältnis der „Judäer" zu Jesus noch als friedlich. Sie lassen ihn sogar als gottgesandten Lehrer gelten. Nun wird das anders, und zwar durch Jesus. Er führt durch die Heilung des Gelähmten am Sabbat und durch das Gebot, das Bett heimzutragen, den unheilbaren Bruch herbei. Wir müssen uns klar machen, was Jesu Verhalten für die „Judäer" bedeutet. Die Heilighaltung des Sabbats ist ihr besonderes Anliegen. Solange der Sabbat nicht recht gehalten wird, kann der Messias nicht kommen. Hielte Israel nur zwei Sabbate wirklich, dann käme er. „Der Pharisäismus ist sonst von weitgehender Duldsamkeit gegen die „Gottlosen". Er läßt ihre Opfer gelten, weil er sie noch gewinnen möchte. Wer aber den Sabbat öffentlich entweiht, ist vom Altar geschieden und des Rechts zu opfern beraubt (Schlatter, Geschichte Israels, S. 142)."

Nun ist in Jerusalem ein Fest. Was dort und am Feste geschieht, reicht in seiner Wirkung weit. Und was geschieht? Nicht genug, daß Jesus am Sabbat heilt; er befiehlt dem Geheilten sogar, sein Bett durch die Stadt heimzutragen. Es war schon schlimm (im Urteil der „Judäer"), daß Jesus den Kranken am Sabbat heilte; hatte er so lange krank gelegen, dann kam es für ihn auf einen Tag mehr nicht an. Aber mußte das Bett am Sabbat durch die Stadt getragen werden? Konnte es nicht bis zum andern Tage an seinem Orte bleiben? Man muß den Mischnatraktat Erubin lesen, um zu ermessen, wie die „Judäer" erregt wurden, als sie den Mann mit seinem Bett durch Jerusalems Straßen gehen sahen. Sie halten ihn an: es ist Sabbat. Heute darfst du das Bett nicht

tragen. Das Folgende zeigt, daß wir es wieder mit den pharisäischen Autoritäten zu tun haben, die überall nach dem Rechten sehen müssen. Hier liegt für sie ein ganz besonders schwerer und skandalöser Bruch des Gesetzes vor. Und es ist nicht zu verwundern, daß der Geheilte sich auf den Unbekannten beruft, der es ihn geheißen hat, das Bett zu tragen. Er hat geglaubt, dem, der ihn zu heilen vermochte, gehorchen zu sollen. Es ist auch verständlich, daß er sich alle Mühe gibt, Jesus ausfindig zu machen (er sucht ihn), und daß er alsbald den „Judäern" Meldung macht. Hätte er sich nicht auf diese Weise entlasten können, so wäre ihm das Gericht der „Judäer" sicher gewesen. Das Gericht der „Judäer", das ist mit Absicht gesagt. Wir verstehen den Vers 16 nicht, wenn wir uns die Situation, die sich für die „Judäer" und Jesus nun ergab, nicht ganz deutlich machen. Die Erzählung des Evangeliums ist hier von gedrängtester Kürze. Das Nächste, was die „Judäer" tun, ist, daß sie Jesus ausfindig machen. Was folgt dann? Wir stellen uns auf Grund von V. 16 die Situation wohl so vor, daß von jetzt ab die „Judäer" Jesus verfolgten, ihn argwöhnisch unter den Augen behielten usw. Damit werden wir aber dem Ernst der Lage nicht gerecht. Wenn etwas Derartiges in Jerusalem geschah, dann reagierten die „Judäer" ganz anders darauf, dann mußte der Fall vor das Gericht, dann wurde der Sünder unter Anklage gestellt. Mit einer Rüge war eine solche Sache nicht erledigt. Auch wenn der V. 16 es nicht ausdrücklich sagte, daß Jesus vor ein Gericht gestellt würde, ergäbe sich das aus den Verhältnissen, wie sie damals lagen. Aber sagt denn der Text etwas von Anklage und Gericht? Es heißt: *ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο αὐτοῖς,* und es heißt weiter: *διὰ τοῦτο μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι.* Das führt auf etwas ganz anderes als auf eine erregte Auseinandersetzung etwa auf der Straße und ein darauf folgendes feindseliges Achthaben auf den gefährlichen Menschen. Hier geht es um Tod und Leben. Die „Judäer" wollen Jesus töten. Das heißt aber, wenn es sich nicht um Lynchjustiz handelt, sie machen ihm den Prozeß. V. 16 führt uns in eine Gerichtssitzung, vor ein Synedrion, und Jesu Rede (V. 17—47) ist seine Verteidigungsrede. Wir haben uns

die Situation ganz der bei der Verhandlung über Stephanus analog zu denken. Das legt auch die Formel *ἐδίωκον* nahe. Schlatter zeigt in seiner Untersuchung „Verkanntes Griechisch“[1]), daß *διώκτης* den Verwalter der Polizei bezeichnet, so wie im Martyrium des Polykarp (Kap. 7) die diesen gefangen Nehmenden *διωγμῖται* = Polizisten genannt werden. *διώκειν* erscheint so als eine Art terminus technicus in der Gerichtssprache. Wir umschreiben *ἐδίωκον* am besten mit: sie ließen ihn verhaften und stellten ihn vor Gericht.

Diese Deutung von *διώκειν* bekommt eine gewichtige Bestätigung durch die Tatsache, daß Jesu Rede sich deutlich als Verteidigungsrede vor Gericht gibt. Sie zerfällt in drei Teile. In dem ersten, ausführlichsten bekennt sich Jesus zu der Tat, um derentwillen man ihn anklagt, im 2. Teile nennt er seine beiden Zeugen und im 3. Teile stellt der Angeklagte seinen Richtern in Aussicht, daß einst *sie* die Angeklagten sein würden.

Zunächst nimmt Jesus als Sohn für sich in Anspruch, auch am Sabbat zu wirken, wie der Vater dies tut. Er ist als Sohn Herr des Sabbats (s. Mark. 2, 28). Damit fügt er für seine Richter ein zweites todeswürdiges Verbrechen zum ersten hinzu, das der Gotteslästerung. Er fährt fort: es war nicht Willkür oder Laune, noch weniger Mißachtung des Gesetzes, daß ich den Kranken gesund gemacht habe. Es war Gehorsam gegen den Vater. Noch Größeres wird ihm der Vater geben: die Macht vom Tode zu erwecken und das Gericht.

Wenn er dann mit Beziehung auf das Gericht, das er zu halten hat, sagt: *mein* Gericht (*ἡ κρίσις ἡ ἐμή*) ist gerecht, weil ich den Willen des Vaters tue, so erklärt er damit das Gericht, das seine Richter eben über ihn zu halten im Begriffe sind, für ungerecht. Sie handeln nicht nach des Vaters Willen.

Aber ist er denn der, als den er sich gibt? Wer zeugt für ihn? Das Wort: so ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr, kann nicht heißen: was ich über mich eben gesagt habe, ist nicht wahr, sondern ist vom Standorte der Richter geredet, und wird vom jüdischen Gerichtsverfahren her verständlich. Alles

[1]) Gütersloh 1900. S. 60.

hängt da an den Zeugen. Zwei Zeugen sind nötig, das Selbstzeugnis des Angeklagten gilt nicht als Beweis. Es fehlen aber Jesus die Zeugen nicht. Da ist zunächst der Täufer. Was einst der von den „Judäern" (es sind dort dieselben wie hier gemeint: die Autoritätspersonen in Jerusalem) Interpellierte von ihm bezeugt hat, ist wahr. Aber Jesus kann auf das Zeugnis von Menschen verzichten. Er besitzt das doppelte Zeugnis des Vaters. Der Vater zeugt für ihn durchs Werk und durchs Wort. Die Wundertaten, die ihm der Vater gegeben hat, und die Schrift zeugen beide dafür, daß er der Sohn ist, der das Leben gibt.

Wenn Jesu Richter trotzdem nicht an ihn glauben, so hat das in ihrer Ehrsucht seinen Grund.[1]) Und einst wird die Stunde kommen, in der sie die Angeklagten sein werden. Dann wird aber nicht der, der jetzt als Angeklagter vor ihnen steht, sie verklagen, sondern Mose, auf den sie hoffen.

Der Evangelist erzählt nicht, wie der Prozeß geendet hat. Sein Schweigen sagt genug. Die Richter haben ihr Ziel, den Todesspruch, nicht erreicht. Sie vergessen Jesus aber nicht, was er getan hat, und geben ihre Absicht, ihn zu töten, nicht auf. Mehrfach taucht die Erinnerung an diesen ersten bitterernsten Zusammenstoß noch im Evangelium auf. Nach 7, 19 sagt Jesus zu den „Judäern": warum sucht ihr mich zu töten? Die ihn und „die Judäer" umgebende Menge, wohl Festpilger, die nichts von dem Vorhergegangenen wissen, erklärt ihn für von einem Dämon besessen. Wer sollte ihn töten wollen! Er aber fährt, durch diese Einrede unbeirrt, fort: „ein Werk habe ich getan, und ihr alle seid darüber befremdet." Das kann keine Antwort auf den Einwurf der Menge sein, sondern nur eine Fortsetzung dessen, was er zu den „Judäern" sagt. Zu ihnen sagt er auch: ihr grollt mir, weil ich den ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe. Durch seine Berufung auf das Gesetz des Mose erreicht er, daß die

[1]) Wie genau paßt die Charakterisierung dieser „Judäer" zu der oben aufgestellten Behauptung, daß unter *Ἰουδαῖοι* oft die pharisäischen Schriftgelehrten gemeint sind.

„Judäer" schweigen, und dies gibt einigen Jerusalemiten Veranlassung zur verwunderten Frage: „suchen sie (die Judäer) ihn nicht zu töten? (In Jerusalem weiß man, was die Festpilger nicht wissen.) Und jetzt lassen sie ihn ungehindert reden. Haben am Ende die Obersten erkannt, daß er der Christus ist?"[1])

Es ist an dieser Stelle beachtenswert, in welch eigentümlicher Weise von Mose und von der Beschneidung die Rede ist. Der seinem Wortlaut nach nicht ganz zutreffende Satz: Mose hat euch die Beschneidung gegeben, wird alsbald dahin richtig gestellt, daß sie nicht von Mose herkommt, sondern von den Vätern. Jesus denkt nicht so sehr an die Tatsache der Beschneidung, als vielmehr an die Bestimmung der Thora, daß die Beschneidung am 8. Tage erfolgen muß. Diese geht auf das Gesetz Mose zurück. Zwei Gebote haben aber die Israeliten schon vor der Gesetzgebung empfangen, das Gebot der Beschneidung und das der Passahfeier. Wir fragen, warum teilt der Evangelist diese Selbstberichtigung Jesu mit? Für wen hat sie Wert?

Ein anderes Mal ist es Jesus, der daran erinnert, daß die „Judäer" ihn zu töten suchen. Sie berufen sich darauf, daß Abraham ihr Vater ist. Er aber schließt eben daraus, daß sie ihn töten wollen, daß sie nicht Abrahams Söhne sind. Abraham hat sich der Wahrheit nicht so widersetzt, wie sie. Die Verhandlungen, in denen dieser Hinweis Jesu (8, 37. 40) vorkommt, enden damit, daß die „Judäer" Steine aufheben, um ihn damit zu werfen.

Trotzdem die Lage in Jerusalem so ernst und die Erinnerung an jene Heilung am Sabbat so zäh ist, heilt Jesus an ihm zum zweiten Male und zwar wieder in Jerusalem. Wir rücken die Besprechung von Kap. 9 hier heran, weil die beiden Wundertaten, die einzigen in Jerusalem, von denen der Evangelist erzählt, sachlich zusammengehören. Wieder wie Kap. 5 sagt Jesus, dieses Mal zu seinen Jüngern, daß er die Heilung am Sabbat nicht

[1]) Hier ist wieder ganz deutlich, daß die „Judäer" des Johannesevangeliums die pharisäischen Führer des Volkes sind. Sogar die Jerusalemiten werden von diesen „Judäern" im engsten Sinne unterschieden.

aus Laune oder gar, um die „Judäer" zu reizen, vollzieht. Es steht ein heiliges Muß über ihm. Er muß die Werke des, der ihn gesandt hat, wirken. Das ist dasselbe, wie wenn er sagt: ich kann nichts von mir selber tun (5, 19. 30). Er entwurzelt das düstere, lastende Dogma, daß schweres Übel auf schwere Sünde schließen lasse. Seine Aufgabe ist es des Vaters Werke zu offenbaren, des Vaters, der voller unerschöpflicher und unerschütterlicher Güte ist. Die Pharisäer (V. 13), später „Judäer" genannt (V. 18), sind für diese Offenbarung unzugänglich. Sie halten starr am Sabbatgebot und verfestigen sich nur in ihrem Gegensatz gegen ihn. Ein Mensch, der den Sabbat bricht, ist, mag seine Tat auch eine große Wohltat sein, ein Sünder. Und als sie von dem Geheilten weder eine Aussage erreichen können, die es ermöglicht, Jesus für einen Zauberer zu erklären, noch den Geheilten dazu bringen können, daß er ihn mit ihnen für einen Sünder erklärt, stoßen sie diesen aus der Gemeinde aus. Jesus findet den Gebannten, offenbart sich ihm als den Menschensohn und schenkt dem von den „Judäern" Ausgestoßenen seine Gemeinschaft.

Die beiden in Jerusalem geschehenen Wunder, die der Evangelist erzählt, führen zum Kampfe der „Judäer" gegen Jesus wegen der Sabbatfrage. Es ist nicht so, daß Jesus das Sabbatgebot prinzipiell aufhöbe. Im Gehorsam gegen den Vater tut er wohl und sieht darin ebensowenig einen Bruch des Sabbatgebots, als wenn der israelitische Knabe am Sabbat beschnitten wird. Schärfste gerichtliche Reaktion gegen ihn selbst und der Bannstrahl gegen den Blindgeborenen sind die Folgen seines Wohltuns. Aber die „Judäer" können ihm nichts anhaben und den Ausgestoßenen verbindet er mit sich.

„Diese Zeichen sind erzählt, damit ihr glaubet, daß Jesus sei der Christ." Wir fragen immer wieder: für wen sind die Erzählungen des Evangeliums verständlich, bedeutsam, aktuell? Welche Bedeutung kann es für griechische Christen haben, zu erfahren, wie sich die führenden Männer (= *Ἰουδαῖοι*) in Jerusalem zu Jesu Sabbatheilungen stellten? Für sie als Christen aus den Heiden ist diese Frage nicht brennend, zumal im Jahre 80 und später.

Ganz anders liegen die Dinge, wenn es sich um Israeliten handelte, die für Jesus als den Messias gewonnen werden sollen. Die „Judäer" (pharisäischen Schriftgelehrten) haben ihre Stellung zum Sabbat nicht aufgegeben, und wer sich später zu Jesu Stellung zum Sabbat bekannte, mußte mit der heftigsten Feindschaft ihrerseits rechnen, auch wenn er prinzipiell den Sabbat nicht verwarf. Da war es von Wert, zu wissen, wie Jesus zu seiner Stellungnahme kam; da konnte das Geschick des Gebannten, aber von Jesus Aufgenommenen ermutigend wirken.

Auch sei nicht übersehen, daß die für uns Heutige so schwer verständliche Frage: hat dieser gesündigt, daß er blind geboren ist?, die der Evangelist ganz ohne Kommentar läßt, viel eher von einem Israeliten verstanden werden konnte, als von einem Christen aus den Heiden.

Der „Unglaube" des Volkes.

(Kap. 6.)

Wir folgen wieder dem Gang des Evangeliums. Der Evangelist übergeht Jesu Wirksamkeit in Galiläa völlig. Er setzt ein bei dem besonders wichtigen Ereignis der wunderbaren Speisung. Für ihn ist es aber nicht so sehr die Speisung selbst, als vielmehr die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gruppen des Volkes, worauf es ihm ankommt.

Die Massen, die Jesu Heilungswunder sahen, zogen ihm nach ins Bergland. Er rief sie nicht; er wollte dort seine Jünger lehren. Das heißt für den Zeitgenossen: er setzte sich dort mit seinen Jüngern (V. 3). Sie aber kamen: Tausende von Männern. Und es war nahe das Passah, der Judäer Fest. Das knappe Sätzchen offenbart dem, der es zu lesen versteht, die Situation dort im galiläischen Bergland. Passah ist nahe, das Fest, an dem man die Offenbarung des Messias, des großen Befreiers, erwartet. Die vielen Wundertaten haben in der Menge die Hoffnung erweckt, daß Jesus der Messias sei. Sollte nicht die Stunde der Befreiung schlagen? Sollte

nicht dieses Passahfest es sein, an dem sie kommt? Und nun erleben diese Männer voll gespannter Erwartung die wunderbare Speisung. Da bricht es heraus: dieser ist wirklich (unsere Hoffnung hat uns nicht getäuscht) der Prophet, der in die Welt kommen soll. Das klingt zunächst gar nicht, als hielten sie Jesus für den Messias. Der Messias ist König. Wir sehen aber alsbald, daß dem doch so ist. Sie wollen ja eben diesen Propheten zum König machen. Für sie ist der Prophet nicht eine vom Messias verschiedene Person, wie in 1, 19; für sie ist der, der sich als der Prophet erwiesen, gleichzeitig der zum König bestimmte.

V. 15 bringt mit unüberbietbarer Kürze den ernüchternden Umschwung. Sie wollen ihn gewaltsam zum König machen. Sie haben lange genug gewartet und gehofft. Nun muß er aus der Verborgenheit heraustreten. Sie werden ihn dazu zwingen. Ehe es aber dahin kommt, entzieht sich Jesus ihnen. Er geht tiefer ins Bergland hinein, er ganz allein.

Hat er der Menge damit gesagt: ich bin nicht der Messias? Gewiß nicht. Vielmehr zeigt er ihr: ich lasse mich nicht zwingen, mir die Freiheit des Handelns nicht nehmen.

Es ist auch nicht so, daß die Menge trotz ihrer Enttäuschung von ihm läßt. Es werden zwar kaum alle 5000 Männer in den Schiffen, die von Tiberias kamen, Platz gefunden haben. Ein großer Teil mag wohl sich zerstreut haben. Es sind aber immer noch viele, die ihn in Kapernaum suchen und finden.

Jesus sucht zunächst der Menge zur rechten Stellung ihm gegenüber zu verhelfen. Sie verstehen seine „Zeichen" nur dann richtig, wenn sie an ihn „glauben". Das heißt nicht einfach, wenn sie ihn für den Messias halten. Hätten sie ihn nicht dafür gehalten, so hätten sie ihn nicht gewaltsam zum König machen wollen. An ihn glauben, das heißt: ihm als dem Messias vertrauen, ihn nicht meistern wollen, sondern es ihm zutrauen, daß er schon zur rechten Zeit sich als Messias beweisen werde. Die Menge will ihm dieses Zutrauen nicht weigern, erwartet aber ein Zeichen, das dieses Zutrauen rechtfertigt und in ihnen begründet.

Wenn sie nun eine die Gabe des Mose überbietende Tat von ihm erwarten und dabei die Gabe des Mose als Manna bezeichnen, und wenn Jesus eben von einer Speise geredet hat, die in das ewige Leben bleiben wird und die der Sohn geben wird, dann ist es schwer, bei dem Manna an das Brotsurrogat zu denken, das den leiblichen Hunger der Israeliten stillte, das erinnert an die andere größere Gabe, die Mose gegeben hat, die Thora. Diese galt als eine Gabe aus dem Himmel und gleichzeitig als Speise, die gegessen werden soll. Wir treffen hier wieder auf ein Stück Thoralogie und gleichzeitig ganz genau wie im Prolog auf den Terminus *ἀληθινός*. Das wahre Brot ist nicht die Thora, die Mose gegeben hat; das wahre Brot ist (ebenso wie das wahre Licht) Jesus, der aus dem Himmel gekommen, das fleischgewordene Wort. Daß wir mit der Beziehung der Gabe des Mose, des Manna, auf die Thora nicht irren, zeigt deutlich der Satz: wer zu mir kommt (= wer mich ißt), wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. Man fragt sich, woher, obwohl bis jetzt nur von Brot, nicht aber von Wasser die Rede war, hier plötzlich vom Dürsten gesprochen wird. Das erklärt sich daher, daß die Thora, welche mit dem vom Himmel durch Mose gegebenen Brot gemeint ist, gleichzeitig mit einem Trank verglichen wird. In Sir. 24, 21 ist von der Weisheit, die gleich der Thora ist, gesagt: die mich essen, werden immer wieder hungern, und die mich trinken, wird immer wieder dürsten (*οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν*). In ganz genauer gegensätzlicher Entsprechung sagt Jesus von sich, dem wahren Brot: wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird niemals mehr dürsten (*ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε* 6, 35)!!!

Wie die Menge sich zu Jesu Selbstbezeichnung „Brot des Lebens“ stellt, wird nicht gesagt. Sie scheidet einfach aus der Darstellung aus. Die nächste Auseinandersetzung erfolgt nicht mehr mit ihr, sondern mit den „Judäern“, auch nicht mehr, wie wahrscheinlich die bisherige, am Strande, sondern in der Synagoge. Wo kommen „die Judäer“ plötzlich her? Sie sind augenscheinlich

auch jenseits und diesseits des Sees dabei gewesen. Ob als solche, die auch Jesus zum König machen wollten? Es ist wahrscheinlicher, daß sie als Überwachungsinstanz fungieren. Der Zustrom zu Jesus in Galiläa wächst bedrohlich, da müssen „die Judäer" aus Jerusalem nach dem Rechten sehen, damit kein Unheil entsteht. So stehen sie murrend und mäkelnd unter denen, die sich in der Synagoge versammelt haben und die abgesehen von den „Judäern" nach V. 60 ff. als Jünger anzunehmen sind. Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgestiegen ist: so hat Jesus gesagt. Sie leugnen nicht, daß jemand vom Himmel herabkommen kann. Wenn Elia, der gen Himmel gefahren ist, wiederkommt, kommt er vom Himmel. Jesus ist aber auf Erden geboren, so kann er nicht vom Himmel herabgestiegen sein. Jesus hält an seinem Anspruch fest. Er hat den Vater gesehen, er, der vom Vater her ist. Sie aber glauben nicht an ihn, weil sie nicht vom Vater gelehrt sind. Es sollen wohl alle Gottesgelehrte sein. Aber gerade sie sind es nicht, sonst kämen sie zu Jesus als Glaubende. Es ist deutlich, daß die Rede vom Lernen und der Hinweis auf Jer. 31 es nahe legt, bei den *Ἰουδαῖοι* an Schriftgelehrte zu denken, die sich wieder einmal an Jesus ärgern.

Er gibt ihnen alsbald noch mehr Gelegenheit dazu. Er hält nicht nur daran fest, daß er das lebendige Brot ist, das vom Himmel herabgestiegen ist, er fügt eine noch ärgerlichere Rede hinzu, indem er an die Stelle des Bildes vom Brote, das er (zu essen) gibt, sein Fleisch setzt. So nahe es liegt, beim Geben seines Fleisches zugunsten des Lebens der Welt an den Tod Jesu zu denken, so zeigt sich doch, daß dies nicht richtig wäre. Jesus nennt das Fleisch, das man essen muß, nennt sich, den man essen muß, in V. 58 wieder das vom Himmel gekommene Brot und setzt dies Brot dem Manna entgegen, das die Väter gegessen haben. Und die „Judäer" streiten sich untereinander nicht darüber, ob er durch die Hingabe seines Fleisches in den Tod wirklich der Welt das Leben geben kann, sondern ärgern sich daran, daß er sagt: man müsse sein Fleisch *essen*. Sie verstehen also Jesu Wort nicht dahin, daß die Welt durch die Dahingabe Jesu in den Tod das Leben gewinnen soll, sondern durch das Essen des Fleisches Jesu.

Das ist aber für „Judäer" eine ärgerliche Rede. Sie wissen wohl, daß er sein Wort nicht wörtlich meinen kann. Das Essen des Fleisches, von dem der Judäer wußte und durch das sich das Leben des Gegessenen auf den Essenden übertragen soll, ist ja das lebende Fleisch des Tieres oder des Menschen. Ebenso ist das Blut, das, getrunken, Leben überträgt, lebendiges Blut, d. h. das aus den Adern des Tieres oder gar des Menschen gesaugte Blut. Totes Fleisch, in dem kein Blut mehr ist oder in dem das Blut geronnen = gestorben ist, und totes = geronnenes Blut übertragen kein Leben. Begreiflich, daß Jesu Rede vom Fleischessen und Bluttrinken „Judäern", denen diese ganzen Anschauungen zuwider sind, ärgerlich ist. Ja, er sagt sogar mit besonderer Betonung: mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank. Ihn muß man essen, denn er ist das vom Himmel gekommene lebenspendende Brot. Ich gebe, wenn gegessen, das ewige Leben. Mein Brot gibt, wenn gegessen, das ewige Leben. Mein Fleisch, wenn gegessen, mein Blut, wenn getrunken, geben das ewige Leben. Der gleichbleibende Nachsatz legt es nahe, daß Jesus auch jedesmal im Vordersatz dasselbe meint. Was er meint, ist am ehesten zu gewinnen aus der Verwertung, die das Bild des Brotes findet. Es wird in Gegensatz gestellt zum Manna. Wir haben oben gesagt, daß mit diesem Manna nicht die Wüstenspeise, sondern die Thora gemeint sei, die man nach Sir. 24 immer wieder ißt. Aber nötigt nicht ein Wort wie V. 49 doch dazu, an die Wüstenspeise zu denken? „Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben." Was heißt aber dieses: sie sind gestorben? Ist es wörtlich zu nehmen? Doch wohl nicht; denn auch das Brot, das Jesus ist bzw. gibt, bewahrt nicht vor dem leiblichen Tode. In diesem Sinne stirbt auch der, der das wahre Himmelsbrot ißt. Es muß also beidemal das Sterben in übertragenem Sinne genommen werden. Niemals hat aber jemand gesagt, daß die Wüstenspeise Manna vor dem Tode (im übertragenen Sinne) retten, ewiges Leben geben könne. Wohl aber hat man das gesagt von dem Manna = der Thora. Sie, das Wort des Lebens, gibt, wenn gegessen = aufgenommen, Leben. Wenn

nun Jesus sich im Gegensatze dazu das wahre Brot nennt, dann muß auch hier an sein Wort, an ihn als das Wort gedacht sein und müssen auch die Bilder Fleisch und Blut darauf bezogen werden.

Wieder erfahren wir nichts über die Wirkung der Rede Jesu. Wie erst die Menge, so verschwinden die „Judäer" einfach aus dem Bericht. Der Kreis, derer, die Jesus umgeben, ist noch enger geworden. Nun sind nur noch Jünger um ihn her. Auch sie können sich in seine Rede nicht finden. Sind sie auch keine „Judäer", so sind sie doch als Israeliten von Kind auf mit Abscheu erfüllt worden vor dem Essen lebendigen Fleisches, vor dem Trinken lebendigen Blutes. So ist es verständlich, daß sie sagen: das ist eine harte Rede. Ihnen sagt er, was er eigentlich gemeint hat, zeigt er, wodurch sie das Leben gewinnen. Das Fleisch hilft in keiner Weise. Man erinnere sich bei diesem Worte an V. 51. Von hier aus ist es ganz unmöglich, zu sagen, daß mit dem Geben des Fleisches der Welt zugute Jesu Tod gemeint sei. Von ihm kann nicht gesagt werden: *ὠφελεῖ οὐδέν*. Wohl aber ist es verständlich, wenn Jesus sagt: ihr hättet wissen können, daß ich mit der wahren Speise, die ich gebe, mit dem rechten Trank, den ich biete, meine Worte meine, durch die der Geist wirkt. Nun wissen die Jünger, was er meint. Trotzdem müssen sie sich gleichzeitig sagen lassen, daß manche unter ihnen nicht glauben. Sie haben auch zu denen gehört, die ihn mit Gewalt zum König machen wollten. Endlich sollten die entscheidenden Taten geschehen. Nun hören sie von Worten und werden auf Jesu Worte gewiesen. Mit ihnen sollen sie sich begnügen und im übrigen warten (= *πιστεύειν*). Da versagen sie und gehen fortan nicht mit ihm.

Es bleiben die Zwölf. Ob sie glauben? Jesus stellt ihnen die Frage, ob sie auch weggehen wollen. Da antwortet Petrus, auch im Namen der andern: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes. Den Aposteln ist es genug, daß er Worte hat; es sind ja Worte des ewigen Lebens. Durch diese Bezeichnung wie durch Jesu Wort: die

Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben, wird es deutlich, daß Brot, Fleisch, Blut, welche das ewige Leben vermitteln, auf Jesu Worte zu beziehen sind. Das Petrusbekenntnis bezieht sich aber nicht nur auf die Gabe, die er gibt, sondern auch auf seine Person. Jesus hat sich das Brot genannt, das vom Himmel gekommen ist, hat gesagt, daß er der Einzige sei, der den Vater gesehen hat und daß er vom Vater her sei. Damit greift er über die Messiashoffnung des Volkes hinaus. Die Judäer protestieren gegen die Rede, daß er vom Himmel herabgestiegen sei, weil sie seinen Vater und seine Mutter kennen, die Apostel sind dessen gewiß, daß er in einzigartiger Weise zu Gott gehört, daß er ὁ ἅγιος ist.

Was die Formel innerhalb des Johannesevangeliums sagen will, wird durch 10, 29 ff. deutlich. Ich und der Vater sind eins, sagt Jesus zu den „Judäern". Darauf heben sie Steine auf, weil sie in seinem Worte eine Gotteslästerung sehen. Er aber hält ihnen entgegen, daß der, den der Vater geheiligt und gesandt hat, sich mit größerem Rechte Sohn Gottes nennen kann, als sie die Adressaten des 82. Psalms Götter nennen. Gleichzeitig mutet er den „Judäern" zu, daß sie aus seinen Werken erkennen müßten, der Vater sei in ihm und er im Vater. Sowohl der Satz: ich und der Vater sind eins (ἕν), wie der andere: der Vater ist in mir und ich in ihm, sichern der Selbstbezeichnung *υἱὸς θεοῦ* einen besonderen, nur auf Jesus zutreffenden Sinn. Ebenso wird aber durch diesen besonderen Sinn von *υἱὸς θεοῦ* die Bedeutung von *ἁγιάζειν καὶ ἀποστέλλειν* bestimmt. Es handelt sich um die überweltliche Bestimmung und Sendung dessen, der als Fleisch Gewordener der Retter der Welt sein soll.

Dem entsprechend greift das Bekenntnis des Petrus auch in Joh. 6, 69 wie in Matth. 16, 16 ff. über das Menschenmaß hinaus, und es ist begreiflich, daß eine solche Erkenntnis an Jesus bindet, wenn auch alle andern weichen. Nur einer noch wird versagen, aber nicht zur Überraschung Jesu, der Verräter.

Ein gewaltiger Unterschied zwischen Anfang und Ende des Kapitels! Dort umgeben ihn erwartungsvoll Tausende, hier noch Zwölf, und darunter einer ein Verräter. Woher dieser Unterschied?

Das Volk in seinen verschiedenen Gruppen kann sich nicht in ihn, in seinen Weg, in seine Gabe finden und ihm wartend vertrauen (= πιστεύειν). Königsmacht möchten sie sehen, er bietet ihnen sich als Brot usw., d. h. seine Worte an. Das ist nur den Aposteln genug.

Wenn der eben versuchte Aufweis der entscheidenden Momente innerhalb des 6. Kapitels zutrifft, dann ist ohne weiteres deutlich, daß das ganze Kapitel von jenem ersten andeutenden Sätzchen an: es war aber nahe das Passah, der Judäer Fest, nur von Israeliten, nicht aber von griechischen Christen verstanden werden kann. Von einer Beziehung zum Abendmahl kann dann ebenfalls keine Rede sein. Es wäre auch merkwürdig, wenn der Evangelist, der von diesem Mahle, obwohl er um es weiß, nicht ausdrücklich redet, gewissermaßen auf Umwegen von ihm handelte. Seitdem das Evangelium von Christen gelesen wird, die vom Abendmahl wissen, werden die Gedanken immer wieder fast mit Notwendigkeit zu ihm hingewendet, wenn vom Essen des Fleisches und vom Trinken des Blutes Jesu die Rede ist. Israeliten aber, die, ehe es ein Abendmahl gab, diese Rede hörten, konnten unmöglich an ein von Jesus zu stiftendes heiliges Mahl denken. Für sie blieben nur die von ihnen verworfenen animistischen Greuel als Anschauungsmaterial, und es ist begreiflich, daß ohne die Deutung Jesu dessen Rede ihnen zum Ärgernis wurde.

Auf dem Laubhüttenfest.

(Kap. 7.)

Auch nach der großen Wende wirkt Jesus wie zuvor in Galiläa. Johannes sagt warum. Die „Judäer", d. h. eben die Führer der Pharisäer in Jerusalem, trachteten Jesus zu töten. Seit dem ersten Zusammenstoß anläßlich der Heilung des Gelähmten herrscht unter diesen „Judäern" der zähe Wille, Jesus zu töten. In Galiläa ist es nicht so. Dort ist Raum für sein Wirken.

Wieder naht ein Fest der Judäer. Dieses Mal ist es das Laubhüttenfest. Wir wissen nichts darüber, ob auch an dieses Fest sich die Hoffnung knüpfte, es möchte an ihm einmal der Messias erscheinen. Möglich ist es durchaus; das Verhalten der Brüder läßt es sogar vermuten.

Die Brüder Jesu möchten gern, daß er an diesem Feste sich „offenbare“. Sie glauben auch nicht an ihn. Es gibt im ganzen Evangelium keine Stelle, welche so deutlich zeigt, worin bei Johannes das Wesentliche des *πιστεύειν* mit Beziehung auf Jesus liegt. Es ist ja nicht so, daß die Brüder ihn nicht für den Messias hielten. Im Gegenteil. Sie wollen, daß er als dieser heraustrete. Seine Taten sind ihnen Beweis dafür, daß er der Messias ist. Aber sie können nicht länger warten, er soll endlich *ἐν παῤῥησίᾳ* handeln, d. h. sich in Jerusalem als den Christus frei heraus proklamieren. Auch seine Brüder glaubten nicht an ihn, das heißt: auch sie ehrten ihn nicht durch vertrauensvolles Warten. Um Mißverständnisse abzuschneiden, achten wir darauf, daß das *ἐν κρυπτῷ* in V. 4 nicht heißt „heimlich“, sondern: ohne sich als den zu erkennen zu geben, der er ist. Jesu Taten konnten ja gar nicht verborgen bleiben. Ja, er mutete denen, die sie erlebten, sogar zu, daß sie ihn an ihnen als den Messias erkannten. Der entscheidende Tag wird aber der sein, wo er selbst von sich in Jerusalem öffentlich sagen wird: ich bin der Christus, und heute bricht mein Tag an. Darum umdrängen ihn nach 10, 24 die „Judäer“ und sagen: wie lange noch hältst du uns hin? Bist du der Christus, so sage es uns frei heraus (*ἐν παῤῥησίᾳ*). Sie wissen ganz genau, daß er der Christus sein will, und sie möchten gerne, daß er sich ausdrücklich als solchen bekenne, nicht um an ihn zu glauben, sondern weil dann die Dinge endlich zur Entscheidung kommen und dieses gespannte Warten auf die Stunde der Entscheidung endlich aufhört.[1])

Von solchem Drängen der Brüder auf Entscheidung ist der ganze Zusammenhang 7, 1—10 bestimmt. Wenn Jesus dort sagt: ich gehe noch nicht zu dieſem Fest hinauf, denn der entscheidende Augenblick (*καιρός*) ist noch nicht da, dann will er damit nicht sagen: geht voraus! Ich muß warten, bis ich euch folgen darf, sondern: geht voraus! Ich vermag euern Wunsch, zu dieſem Feſte als Messias zu ziehen, nicht zu entsprechen. Wenn Jesus allein zum Feste kommt, drückt er damit schon aus, daß er auf

[1]) Wenn Jesus zur Samariterin am Jakobsbrunnen sagt: ich bin der Christus, so ist das keine Proklamation zum Christus. Sie mußte in Jerusalem erfolgen.

diesem Feste die Entscheidung nicht herbeiführen will. Und so ist auch zu verstehen, wenn es heißt: nachdem die Brüder beim Feste waren, kam er auch, aber *οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ*. Das heißt nicht: aber heimlich, etwa gar: heimlich vor seinen Brüdern, auch nicht: sich im Verborgenen haltend, sondern: aber nicht sich als Christus offenbarend, sondern weiter sich so zeigend, daß man ihn zwar als den erkannte, der der Christus sein will, aber ohne, daß er sich proklamiert.

Auch für das Folgende ist die eigentümliche Bedeutung von *ἐν κρυπτῷ - ἐν παῤῥησίᾳ, οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ* zu beachten. Die „Judäer" suchen Jesus und fragen: wo ist „jener" (jeder weiß, wen sie meinen), wo ist „er"? Das hat nicht zur Voraussetzung, daß sich Jesus versteckt hält, sondern daß er nicht öffentlich lehrend auftritt, wie später nach V. 14. Durch ein solches Verhalten zeigt er deutlich, daß er an diesem Feste keine Entscheidung sucht. Das kann er allerdings nicht hindern, daß man von ihm redet. Die Massen reden unter sich von ihm. Die einen sagen: er ist gut, die andern: nein, sondern er ist ein Volksverführer. Keiner aber sprach *ἐν παῤῥησίᾳ* von ihm aus Furcht vor den „Judäern". Keiner, d. h. keiner von denen, die ihn für den Messias hielten, sagte das frei heraus. Die ihn einen Verführer des Volkes nannten, die hatten die „Judäer" nicht zu fürchten. Letzteren war es nur recht, wenn sie das recht laut sagten. Die anderen aber sprachen *οὐ παῤῥησίᾳ*, d. h. *ἐν κρυπτῷ* von ihm. Es scheint jetzt schon so zu sein, wie es 9,22 heißt: Die „Judäer" hatten beschlossen (die „Judäer" erscheinen hier als eine Art Behörde), daß, wenn jemand Jesus den Christus nennt, er aus der Synagoge gestoßen werden soll. Man beachte die Formel: *ὁμολογεῖν Χριστόν*. Das heißt: *ἐν παῤῥησίᾳ* reden. Das andeutende Reden, das ihn als den Christus meint, aber ihn nicht ausdrücklich so nennt, macht die Gefahr, aus der Synagoge gestoßen zu werden, nicht akut, ebenso wie für Jesus selbst die Hinweise darauf, daß er der Messias sein will, die Katastrophe nicht herbeiführen, sondern erst das offene Bekenntnis: ich bin der Christus.

Wir verstehen nun, was die meinen, welche sagen: er ist *ἀγαθός*. Das ist *ἐν κρυπτῷ* geredet und meint: er ist der Christus.

Eine allgemeine Rede: er ist ein guter Mann, hätten die „Judäer“ nicht zu fürchten brauchen.

Ebenso ist aber auch die andere Rede: er ist ein Volksverführer, zu beachten. In 5. Mos. 13, 1 ff. ist zu lesen, was man mit einem Propheten, der Wunder tut, aber das Volk verführt (s. V. 5 *πλανῆσαι*), der ein *πλάνος* ist, tun soll. Erbarmungslos soll er getötet werden, und das ganze Volk soll es hören. Man beachte auch, was nach Sanhedrin XI, 3 mit dem geschehen soll, der den Schriftgelehrten widerspricht.

„Wenn er es außerhalb Jerusalem tut, so tötet man ihn nicht durch das Gericht seiner Stadt, sondern man führt ihn nach Jerusalem hinauf, wo man ihn bis zum Feste bewacht und während der Festeszeit (an den Mittelfesttagen) tötet; denn es heißt: Das ganze Volk soll hören und sich fürchten und fortan nicht freveln“ (5. Mos. 17, 13). Es war also gefährlich, am Festtage zu lehren, wenn man mit den „Judäern“ nicht übereinstimmte.

Gerade das tut aber Jesus. An einem der Mittelfesttage geht er zum Tempel hinauf und lehrt. Wir machen uns den Ernst der Lage gewöhnlich nicht klar. Zähe trachten die „Judäer“ nach Jesu Tod. Er selbst weiß das und jedermann am Feste weiß, daß es nicht geraten ist, sich zu ihm zu bekennen. Da wagt es Jesus, im Tempel zu lehren. Es ist begreiflich, daß sich die „Judäer“ einstellen und mit ihm sich auseinandersetzen. Man muß beachten, daß ihnen Jesus in der sich entspinnenden Auseinandersetzung sagt: ihr sucht mich zu töten (V. 19). Dann ist man nicht geneigt, *ἐθαύμαζον* mit: „sie verwunderten sich,“ zu übersetzen und, dadurch bestimmt, eine Art widerwilliger Bewunderung in dem Judäerwort zu finden: wie weiß dieser die Schrift, ohne sie gelernt zu haben? Die „Judäer“ sind aufs höchste betroffen, man möchte sagen, fassungslos darüber, daß Jesus es wagt, zu lehren. Und ihre Frage: wie weiß dieser die Schrift und hat doch keinen Lehrer gehabt, bei dem er sie gelernt hat? ist alles andere als verwundertes, gar bewunderndes Staunen, sondern besagt: dieser lehrt falsch. Er vergreift sich an der Schrift und mißbraucht sie. Jesu Antwort ist auch ganz auf ein solches Verständnis der Frage eingestellt. Ihr sagt, ich wisse die Schrift

nicht, weil ich keinen Lehrer habe, auf den ich mich berufen kann. Ich habe ihn und, was ich lehre, stammt von ihm. Gott selbst ist mein Lehrer, und wer seinen Willen tut, allerdings nur der, wird erkennen, daß meine Lehre von Gott ist. Nicht nur die Frage, der „Judäer" ist voller Ernst, ja Schärfe, auch die Antwort Jesu: Ihr, die ihr die Lehre gepachtet habt, ihr versteht meine Lehre nicht, weil ihr Gottes Willen nicht tut. Jesus wird noch schärfer, indem er sagt: keiner von euch tut das Gesetz des Mose, in dem ihr doch den Willen Gottes zu haben behauptet. Daher kommt es, daß ihr mich töten wollt.

Es ist nicht zu verwundern, daß die Menge der Festpilger dem, der so den Kampf mit seinen Todfeinden aufnimmt, zuruft: Du bist besessen! Er hört nicht auf ihren Zwischenruf und fährt fort mit seinem Angriff. „Ich habe einen Gelähmten geheilt, darob seid ihr fassungslos (θαυμάζετε), ja ihr grollt mir" (χολᾶτε; man sieht an diesem unmißverständlichen Wort, daß das θαυμάζετε die Erregung der Entrüstung mit einschließt). Von seiner schneidend scharfen Forderung: haltet ein gerechtes Gericht! betroffen, schweigen die „Judäer".

Das bestimmt einige Jerusalemiten, die besser Bescheid wissen als die Festpilger, zu der allerdings skeptischen Frage: haben die Führer (= Ἰουδαῖοι) etwa erkannt, daß dieser der Christus ist? Sie geben sich selber die Antwort: aber das kann nicht sein, wir wissen, wo dieser her ist (s. oben das Wort der „Judäer": wir kennen seinen Vater und seine Mutter); wenn der Messias kommt, weiß niemand, wo er her ist.

Dieser Einwand der Jerusalemiten veranlaßt Jesus, den Dialog abzubrechen und laut, so daß es alle Anwesenden hören, zu rufen: ihr kennt mich und wißt, wo ich her bin. Daß dieses Wort ironisch gemeint ist, sieht man daran, daß er alsbald sagt: ihr kennt den nicht, der mich gesandt hat. In tiefem Ernst und als ein helles Zeugnis dringt es dann mächtig auf den ganzen Hörerkreis ein: ich bin nicht von mir gekommen; der mich gesandt hat, ist vertrauenswürdig. „Jener" (= Gott selbst) hat mich gesandt.

Das ist fast so gut wie ἐν παῤῥησίᾳ geredet. Kein Wunder, daß die Judäer ihn zu verhaften suchen, und ebenso, daß viele

aus der Menge in ihm den Messias sehen und auf ihn hoffend warten.

Die Pharisäer (die „Judäer", die eben den vergeblichen Versuch gemacht haben, Jesus zu greifen) hören das und sehen sich dadurch zu offiziellem Einschreiten gedrängt. Einige unter ihnen setzen sich mit den Hohenpriestern in Verbindung und erreichen es, daß die offizielle Instanz die Verhaftung beschließt. Hohepriester und Pharisäer senden die Häscher.

Inzwischen (30—32 sind Zwischenbemerkungen) geht Jesu Rede weiter. Er sagt zu den bei ihm gebliebenen „Judäern": in aller Kürze gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und da, wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen. Da sagen diese: wo will dieser hingehen, daß wir ihn nicht finden werden? Will er etwa in die Diaspora der Griechen gehen und die Griechen lehren? Es ist sehr wenig wahrscheinlich, daß unter den Hellenen Heiden gemeint sind. Die Formel „Diaspora der Griechen" weist eher auf die griechisch redenden Israeliten, ebenso auch das *διδάσκειν*.

Wie ist es aber zu verstehen, daß die „Judäer" nicht in die Diaspora der Griechen kommen können? Was soll sie hindern, auch dorthin zu reisen? Wenn die Bezeichnung Judäer verallgemeinert wird, hat die Vermutung gar keinen Sinn. Wenn aber unter den „Judäern" pharisäische Schriftgelehrte in Jerusalem gemeint sind, dann wird sie verständlich. Da man sich nur in Judäa, erst recht aber in Jerusalem, „im richtigen, von Gott gewollten Zustand befindet" (s. o. S. 20), verlassen die Rabbinen Jerusalem und den Boden Palästinas nicht. Sie bleiben im Heiligen Lande; sie wollen nicht zu den „Weggeführten" gehören. Hier liegt also eine Hemmung vor, nicht eine absolute, aber eine in den Anschauungen dieser echtesten „Judäer" begründete.

Wenn Jesus sagt, er gehe bald weg aus dem Gesichtskreise der „Judäer", dann konnte die Festnahme unterbleiben. Ist doch Jerusalem der Ort, wo die großen Entscheidungen fallen. Meidet aber Jesus Jerusalem, dann ist die Gefahr, daß er sich oder daß man ihn in Jerusalem zum Messias ausruft, vorbei. So wird es verständlich, daß die Verhaftung unterbleibt.

Es sollte aber nicht lange dauern, bis sie aufs neue dringlich erscheint. Am letzten, dem großen Tage des Festes, dem Tage der feierlichen Wasserspende, ruft Jesus, nicht im Zusammenhang mit einer Lehrrede, sondern hintretend vor die Menge, laut: Wen dürstet, der komme zu mir, und es soll trinken, wer an mich dem Worte entsprechend glaubt, daß Ströme lebendigen Wassers von mir fließen werden. Wir vermögen das zitatsweise gegebene Wort in der Schrift nicht nachzuweisen. Wichtiger aber ist es, daß man es richtig bezieht. Es gilt von Jesus, nicht vom Glaubenden. Das wird dadurch klar, daß Jesus nicht fortfährt: Das sagte er vom Geiste, der von den an ihn Glaubenden ausgehen soll, sondern den diese empfangen sollen, und zwar nach seiner Verherrlichung. Das Sätzchen: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα* kann nicht anders verstanden werden, als so: Die Ausgießung des Heiligen Geistes, die das Werk des verherrlichten Jesus ist, stand noch bevor. Die Geistestaufe stand noch aus.

Die Menge hört diese Worte. Die einen sagen: er ist der Prophet. Prophet und Geist gehören ja zusammen. Andere sagen: Er ist der Christus, vielleicht bestimmt durch das Täuferwort, daß, der nach ihm kommt, den Geist ohne Maß hat. Wieder andere haben Bedenken, weil für sie Jesus ein Galiläer ist, der Messias aber von Bethlehem kommt. Wieder sind auch die Diener der Hohenpriester und Pharisäer da, aber sie vermögen den, der solche Worte redet, nicht zu fassen. Sie kommen ohne ihn zurück. Zur Rede gestellt, sagen sie: so hat noch nie ein Mensch geredet. Da ergrimmen die Pharisäer (sie sind die eigentlichen Akteure, nicht so sehr die Hohenpriester; diese sind bisher mehr die Geschobenen) und sagen: keiner von den führenden Männern hat bisher Glauben an ihn gefaßt und keiner der Pharisäer, sondern nur die unwissende Menge, עַם הָאָרֶץ, und sie ist verflucht. Die Pharisäer, die hier reden, sind von den Pharisäern (V. 48) als ein engerer Kreis, eben als der Kreis der Führenden, zu unterscheiden.

Für sie ist Jesus einer, der den Tod verdient. Es bedarf nicht mehr langer Verhandlung. Er soll sterben. Da erhebt wenigstens einer aus ihren Reihen, der uns schon bekannte

Nikodemus, mutig seine Stimme für ihn. Im Namen der Thora verlangt er, daß man ihn nicht ungehört verurteile. Er muß sich sagen lassen, daß hier nichts mehr zu untersuchen und zu verhandeln sei. Die Schrift, die oberste Instanz des Schriftgelehrten, weiß nichts von einem Propheten aus Galiläa, folglich ist Jesus ein falscher Prophet und hat als solcher den Tod verdient. Hätten die Diener Jesus vor die Hohenpriester und Pharisäer gebracht, dann wäre er von ihnen kurzerhand gesteinigt worden als falscher Prophet und Lehrer. Aber seine Stunde ist noch nicht da.

Es ist ein merkwürdiges Stück des Evangeliums, dieses siebente Kapitel. Nirgends tritt uns so lebendig entgegen, wie mannigfaltig die Stellungnahme der verschiedenen Gruppen Israels zu Jesus ist, und nirgends bekommen wir einen solchen starken Eindruck davon, wie lebendig die Debatte über ihn in Jerusalem geht. Da sind die Brüder Jesu; da ist die Menge der Festpilger; da sind die Jerusalemiten, die Hohenpriester, die Pharisäer, die Judäer, die Diener der Hohenpriester. Die Brüder können nicht erwarten, bis er sich offenbart; sie möchten gern durch ihn groß werden, sich freuen in seinem Licht. Das Volk redet im geheimen von ihm: er ist gut; andere: nein, er ist ein Verführer. Andere halten ihn für den Propheten. Die Wunderwerke, die er tut, erwecken dort die Vermutung, daß er der Messias sei. Die Jerusalemiten, die nach den Herrschenden zu sehen gewohnt sind, schwanken, berichtigen sich aber selbst mit einem Zuge der Messiashoffnung, von dem wir sonst nichts hören. Andere machen geltend, daß Jesus aus Galiläa kommt, während die Schrift doch nach Bethlehem weist. Die Galiläer glauben an ihn (bist du, Nikodemus, auch ein Galiläer?). Und mitten durch dieses Hin und Her hindurch gehen die *ἄρχοντες* = *Ἰουδαῖοι* = *Φαρισαῖοι* mit entschlossener, Jesu Tod suchender Feindschaft und mit dem Fluch für den, der es wagt, ihn für den Christus zu erklären.

Die Bekanntschaft mit den festlichen Bräuchen am Hüttenfest wird vorausgesetzt. Die Wasserspende wird nicht erwähnt. Ohne um sie zu wissen, kann man aber nicht verstehen, warum Jesus gerade an dem letzten, dem großen Festtag, von Strömen leben-

digen Wassers spricht. Ebenso wird erwartet, daß die Formel: *ὁ ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον* verstanden wird usw.

Von wem kann man solches Verständnis erwarten? Wer besitzt die Voraussetzungen, ohne die mancher knappe Satz dunkel bleibt? Für wen ist es von Interesse, so eingehend zu erfahren, wie es auf jenem Hüttenfeste in Jerusalem zuging, zu hören, wie viele aus der Menge gern sich zu Jesus bekannt hätten, wenn sie nicht die „Judäer" gescheut hätten?

Jesus und Abraham.

(Kap. 8.)

Das dem 8. Kapitel Eigentümliche sind die Ausführungen über Abraham. Er kommt sonst im ganzen Evangelium nicht vor. Es ist daher Grund, auf die Abschnitte, die von ihm handeln, genau zu achten.

Die Situation hat sich dahin geändert, daß, während die Pharisäer nach 7, 48 noch sagen konnten, keiner von den Führern und keiner von den Pharisäern glaube an Jesus, nun nach 8, 30 auch „Judäer" an Jesus glauben. Diesen an ihn glaubenden „Judäern" sagt Jesus: Wenn ihr bleibet an meinem Wort, so seid ihr in Wahrheit Jünger von mir und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. Auf dieses mahnende Wort an die Glaubenden antworten nicht diese, sondern diejenigen der anwesenden „Judäer" (8, 22), die nicht an ihn glauben. Es ist unmöglich, daß Jesus zu „Judäern", die an ihn glauben, sagte: ihr sucht mich zu töten. Diese „Judäer" finden es beleidigend, daß „Judäern" gesagt wird, sie hätten die Wahrheit nicht und seien nicht frei. Gerade aber bei Pharisäern ist es verständlich, wenn Jesus von ihnen verlangt, daß sie *seinem* Worte gehorchen. Sie waren in Gefahr, sich damit genügen zu lassen, daß sie Jesus als Messias anerkennen, sonst aber zu bleiben, wie sie waren. Man wird an das Wort des Täufers an die Schriftgelehrten erinnert: wirket rechtschaffene Früchte der Buße, und sagt nicht: wir haben Abraham zum Vater (Matth. 3, 7—9). So sagen die „Judäer" auch hier: wir sind freie Männer, denn wir haben Abraham zum Vater. Jesus erwidert: „Das weiß ich, daß ihr Abrahams Samen seid,

aber ihr gleicht nicht dem Vater Abraham. Ihr sucht mich zu töten. Das hat Abraham nicht getan." Das kann nicht wörtlich genommen werden. Wann und wo hätte Abraham die Möglichkeit gehabt, Jesus zu töten? Es kann nur heißen: er war nicht feindselig gegen mich wie ihr. Man kann auch hier fragen, wieso Abraham Gelegenheit hatte, dies zu beweisen. Die Antwort ist bei V. 56 zu geben. Die weitere Auseinandersetzung lenkt von Abraham ab, aber bei einem neu ansetzenden Dialog erscheint er wieder. Oben hat Jesus gesagt, daß, wer bei seinem Worte bleibt, die Wahrheit erkenne und frei werde. Jetzt fügt er hinzu, daß, wer sein Wort bewahrt, den Tod in Ewigkeit nicht sehen werde. Die „Judäer" beziehen dies Wort, das auf den zweiten Tod geht, auf den ersten und sehen in ihm einen Beweis für Jesu Besessenheit. Abraham ist gestorben und die Propheten. Wie kann sich Jesus so über ihn erheben, daß er seinen Jüngern sagt, sie würden nicht sterben (und damit auch für sich es anmaßt, daß ihm der Tod nichts anhaben könne). Bist du größer als unser Vater Abraham? Die „Judäer" erhalten darauf eine merkwürdige Antwort. Euer Vater Abraham jubelte auf, als er meinen Tag sah; er sah ihn und freute sich. Als Zeit dieses Jubels ist das Leben des Abraham auf Erden anzunehmen. Das geht aus dem Einwurf hervor: Du bist noch nicht 50 Jahre alt, weiter reicht dein Leben nicht zurück und willst Abraham (und seine Freude) gesehen haben? Es mag wohl daran gedacht sein, daß Abraham auf Grund der ihm gewordenen Verheißung die Zukunft vorausschaute. Er ist ja gerade an unserer Stelle mit den Propheten zusammengestellt. „Deine Lebenszeit müßte bis zu Abraham zurückreichen, wenn du so solltest sagen können": das meinen die „Judäer". Jesus sagt: schon ehe es einen Abraham gab, bin ich (nicht: war ich). Das ist Griff nach der Ewigkeit. Hat Jesus dies Wort gesprochen, dann verstehen wir, wie Johannes im Prolog sagen kann: Im Anfang war das Wort. Das ist nicht johanneisches Theologumenon, sondern stammt von seinem Herrn.

Daß die „Judäer" hier nach Steinen greifen, ist begreiflich. Nicht begreiflich aber ist es, wenn man meint, diese Ausführungen über Abraham könnte ein Nichtisraelite verstehen. Hier ist eine

ganze Abrahamlegende stillschweigende Voraussetzung. Abraham ist aber nicht etwa den „Judäern" genommen. Er ist ihr Vater. Aber die, die Jesus töten wollen, sind keine rechten Abrahamssöhne. Ein rechter Abrahamssohn ist der, der sich mit ihm am Tage des Messias freut. Für wen hat solch ein Wort Bedeutung, für den Griechen, der in dem Sinne, wie es hier gemeint ist, gar nicht Abrahamssohn sein kann, oder für den, dem es hohe Ehre und reicher Gewinn dünkt, daß er von Abraham abstammt, für den Israeliten? Willst du ein rechter Abrahamssohn sein, so glaube an Jesus: Dieser Appell steckt in den Ausführungen von Kap. 8 über Jesus und Abraham.

Jesus, der gute Hirte.

(Kap. 10, 1—31.)[1])

Bei der kurzen Besprechung von Kap. 9 wurde darauf hingewiesen, daß in ihm ganz besonders deutlich die Pharisäer und die (führenden) „Judäer" als die gleichen Leute erscheinen. Zu diesen Leuten spricht nun Jesus auch von sich als dem guten Hirten. Es darf als ausgemacht gelten, daß das Hirtenbild den König, den Messias meint, nicht etwa den Propheten. So können mit den Dieben und Mördern nur falsche Messiasse gemeint sein. Es muß deren eine ganze Menge vor Jesus gegeben haben (*πάντες* V. 8). Wir wissen nicht von vielen, wir haben aber wohl den Eindruck, daß die Zeit vor und nach Jesus sozusagen messiasschwanger war. Es ist wieder einmal vorausgesetzt, daß die Leser nur eines knappsten Hinweises bedürfen, um zu wissen, wer unter diesen vielen falschen Messiassen gemeint ist.

Der rechte Hirte geht durch die Tür in die Schafhürde (so sagt man besser als Stall, da dies Wort heute eine falsche Vorstellung erweckt); der Dieb und der Räuber steigen über den Zaun. Der rechte Hirte geht durch die Türe; ihm öffnet der Türhüter und ihm folgen die Schafe, die zu ihm gehören. Da Jesus sich selbst meint, kann unter dem Türhüter, der ihm öffnet, nicht wohl jemand anders gemeint sein als der sonst als Wegbereiter erscheinende Täufer. Daß die Schafe, die sein eigen sind, ihm

[1]) Von Kap. 9 war oben die Rede.

folgen, erinnert an die wiederholten Hinweise in Kap. 6 darauf, daß niemand zu Jesus kommen kann, den der Vater nicht zieht. Was aber ist mit *αὐλή*, mit der Hürde, gemeint? Auch die „Judäer" sind in ihr, nur nicht als Jesu Schafe (10, 26). Man denkt gewöhnlich an ganz Israel, besonders bestimmt durch V. 16: Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus dieser Hürde; auch jene muß ich herführen, so wird eine Herde und ein Hirte werden.

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit. Jedenfalls ist in Ezech. 37, 22 ff. an die beiden Reiche Juda und Israel gedacht. Sie werden unter einem Hirten eine Herde bilden, unter einem König wieder ein Volk sein. Darum ist zu erwägen, ob nicht mit den Schafen dieser Hürde die Judäer gemeint sind und mit den andern Schafen die Israeliten.

Der messianische König ist nicht König der Judäer (*βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*), sondern König Israels (*βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*), d. h. Gesamtisraels. Die Testamente der zwölf Patriarchen mit ihrer Mahnung an die andern Stämme, sich an Juda und Levi anzuschließen, die Erwägungen der Mischna, ob die zehn Stämme überhaupt an der zukünftigen Welt teilhaben werden,[1]) das Selbstbewußtsein des Judäers gegenüber der Diaspora legen es nahe, an den Gegensatz Judäer – Israelite, nicht an den Gegensatz Judäer – Heide zu denken. Die Entscheidung der Alternative wird nur im Zusammenhang mit dem Gesamturteil über das Evangelium getroffen werden können. Wie dem aber auch sei, jedenfalls mußte das Wort Jesu: „ihr seid meine Schafe nicht" die „Judäer" schwer treffen und reizen. Wenn jemand, dann gehörten doch sie, die Judäer *κατ' ἐξοχήν*, zu den Schafen des Hirtenkönigs. Auch Kap. 10 weiß davon, daß sich innerhalb des Kreises der Judäer eine Scheidung vollzieht, von der wir schon 8, 31 hörten. *Σχίσμα πάλιν ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις* V. 19. Es gibt in der judäischen Hürde Schafe, die seine Stimme hören, und solche, die sie nicht hören.

Während das Bild des Hirtenkönigs aus Ezechiel stammt, ist das Material, mit dem das Verhalten des Hirten beschrieben wird, deutlich einem Anschauungskomplex entnommen, den die Mischna

[1]) Sanhedrin X.

(Schebuot VIII und Baba Mezia VII) bietet. Da treffen wir unter den vier Arten von Hütern, die es gibt, den Lohnhüter (μισθωτὸς שָׂכִיר נוֹשֵׂא). Da wird darüber verhandelt, ob es ein Zwangsunfall ist, wenn ein Wolf kommt, d. h. ob der Hüter schadenersatzpflichtig ist, wenn der Wolf ein Schaf raubt, oder nicht. Da erscheint der Dieb, der stiehlt und schlachtet, und der Räuber, der im Gegensatz zum Dieb bewaffnet ist. Wenn der Räuber kommt, ist es ein Zwangsunfall. Der Lohnhüter kann darum nicht schadenersatzpflichtig gemacht werden, wenn ihm ein Schaf entrissen wird.

Im Gegensatz zum feigen Lohnhüter, der sogar wegläuft, wenn ein Wolf kommt, obwohl er ihn abzuwehren verpflichtet ist, wagt der gute Hirte für seine Schafe das Leben. Im Gegensatz zum schwachen Lohnhüter, dem der stärkere Räuber das Schaf entreißt, ist Jesus der Hirte, aus dessen Hand niemand und nichts die Schafe reißen kann.

Es ist deutlich, daß hinter den Worten des Evangelisten der in der Mischna vorliegende Anschauungskomplex als Voraussetzung liegt.

Die absolute Sicherung der Schafe durch den messianischen Hirten ruht zuletzt in der Allmacht des Vaters, die darum auch für den Sohn gilt, weil Jesus und der Vater ἕν sind. Die schon durch das Wort: „ihr seid meine Schafe nicht" gereizten „Judäer" antworten auf dieses kühne Wort mit dem Versuch, Jesus zu steinigen. Auch der Rekurs auf die Schrift, mit dem er das Recht, so zu reden, begründet, verfängt bei ihnen nicht. Sie suchen ihn abermals zu greifen (V. 39).

Ob dieser Rekurs griechischen Christen besonders einleuchtend war? Man muß schon mit der exegetischen Methode der Rabbinen vertraut sein, um V. 34. 35 zu verstehen. Die Übertragung der Gottesbezeichnung elohim auf Menschen, auf Richter liegt den pharisäischen Schriftgelehrten nicht. Es wäre ihnen lieber, der Psalm lautete anders, aber an der Schrift darf nicht gerüttelt werden. Man darf, ja man muß ihretwegen Richter Götter nennen, ohne damit eine Gotteslästerung zu begehen. Wie viel mehr kann Jesus, den der Vater geheiligt und gesandt hat,

sich Gottes Sohn nennen. Der Vater ist eine höhere Instanz als die Schrift.

Immer heißer wird die Feindschaft der „Judäer", immer zahlreicher werden die an Jesus Glaubenden. Da vollbringt er die Tat, welche „die Judäer" und die Hohenpriester zum Handeln treibt. Er erweckt den Lazarus.

Die Auferweckung des Lazarus.

(Kap. 11.)

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß unter den ausgewählten Wundertaten die Auferweckung des Lazarus ganz besonders geeignet ist, den Glauben zu erwecken, daß Jesus der Christ ist. Man kann sagen: sie ist das Christuswunder vor allen andern. Weniger wird beachtet, daß die Geschichte mit ihren Begleitumständen auch für die Jünger die Bedeutung haben soll, „daß sie glauben" (V. 15). Haben sie so etwas noch nötig? Sie gehen mit Jesus der Katastrophe entgegen, die ihrem Glauben einen schweren Anstoß bringen wird. So ist ihnen eine Stärkung kurz vor den entscheidenden Tagen wohl gut.

Auch in der Lazarusgeschichte erscheinen die *Ἰουδαῖοι*. Sie sind deutlich Jerusalemiten (V. 18). Vom nahen Jerusalem kommen sie herüber, um zu trösten, und zwar in großer Zahl. Aus Kap. 7 wissen wir aber, daß Jerusalemiten und Judäer nicht einfach identisch sind. Es gibt in Jerusalem jene führenden pharisäischen Kreise, die insbesondere „Judäer" heißen. Ob die Judäer, die zu Maria und Martha kamen, zu diesen gehörten? Sie haben die Blindenheilung im Gedächtnis; sie gehen, teilweise wenigstens, zu den Pharisäern, um ihnen zu melden, was Jesus getan. Jedenfalls erscheinen sie als Leute, deren Stellungnahme zu Jesus für die Führenden in Jerusalem nicht gleichgültig sein kann. Freunde kühner Konjekturen könnten versucht sein, aus der Tatsache, daß Maria und Martha von vielen Judäern getröstet werden, zu schließen, daß sie (und Lazarus) nicht nur in Jerusalem wohlbekannt waren, sondern auch mit den Kreisen der „Judäer" in näherer Beziehung gestanden haben. Lazarus wäre dann nicht irgendeiner, sondern ein geachteter und beachteter Mann. Das

erklärte die mächtige Wirkung des Ereignisses nach Jerusalem hinüber.

Eine beherrschende Stellung im Kapitel nimmt das Wort ein: Die Auferstehung und das Leben bin *ich*; wer *an mich* glaubt, der wird leben, auch wenn er gestorben ist, und *jeder*, der lebt und glaubt an mich, hat den zweiten Tod nicht zu fürchten. Luthers Übersetzung ist bei diesem bedeutsamen Wort nicht glücklich. Aber auch eine bessere Übersetzung genügt nicht zu seinem Verständnis. Es gilt den Zusammenhang, in dem es steht, genau ins Auge zu fassen.

Martha ist Jesus entgegengeeilt. „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben." Das ist ein Wort großen Vertrauens. Jesus hätte die Macht und den Willen gehabt, Lazarus gesund zu machen. Was aber meint sie mit dem zweiten Worte: „und nun (da er tot ist) weiß ich, daß Gott alle deine Bitten erhören will"? Soll das heißen: ich weiß, daß du ihn auch jetzt noch von den Toten auferwecken kannst? So wird es meist erklärt. Oder man sagt allgemeiner, sie meine: „Hilfe wird er schaffen, irgendwie, ohne daß sie dabei direkt an eine Erweckung gedacht haben müßte." Dazu ist zu sagen, daß Martha in keiner Weise an eine Erweckung denkt. Sie ist ja gerade die, die es hindern will, daß das Grab geöffnet wird, weil der Tote schon in Verwesung übergegangen sei. Niemand denkt daran. Auch die „Judäer" sagen wohl: er, der den Blinden sehend machte, hätte auch das Sterben des Lazarus verhindern müssen. Aber nicht sagen sie: der müßte ihn auch noch jetzt lebendig machen können.

Die Beziehung des zweiten Wortes der Martha auf die Möglichkeit einer Erweckung des Bruders durch Jesus, macht es dann nötig, die Erwiderung auf Jesu Wort: Dein Bruder wird auferstehen, als Ausdruck der Enttäuschung zu verstehen. Das weiß ich schon von selbst. Es klingt aber durchaus nicht so, sondern wie ein Jesu Wort bejahendes Bekenntnis.

Wenn nun aber: „und jetzt weiß ich, daß Gott dir alle deine Bitten geben wird," nicht heißt: du kannst ihn auch jetzt noch auferwecken, was heißt es dann? Was könnte Jesus sonst im

Interesse des toten Lazarus tun? Vielleicht hilft das Wort Jesu: „wer an mich glaubt, der wird leben, auch nachdem er gestorben ist," weiter. Martha zweifelt nicht daran: am jüngsten Tag wird Lazarus auferstehn. Was aber wird bis dahin mit ihm sein? Wo wird er jetzt sein, nachdem er gestorben ist? Wie wird sein Zustand sein? Das läßt sich fragen. Der Gerechte ist in Abrahams Schoß bzw. im Paradiese, die andern sind im Hades: das ist die Anschauung der Israeliten jener Tage. Wo ist Lazarus? Es macht nicht den Eindruck, daß er ein Greis war, der lebenssatt gestorben ist. Er scheint unverheiratet (Schwestern kennt die Geschichte, aber keine Gattin) und ein Mann in den besten Jahren, wenn nicht noch ein Jüngling. Dann erweckt aber sein früher Tod in den Frommen jener Tage die Frage: warum ist er so früh gestorben? und die Antwort lautet: um Sünde willen. Wenn er aber um Sünde willen so früh starb, dann ist er nicht in Abrahams Schoß, dann muß er im Hades auf die Auferstehung warten.

Unter Voraussetzung dieser Anschauungen könnte Martha sagen wollen: aber deine Macht zu helfen reicht auch zu dem Gestorbenen; auf deine Bitte kann er Vergebung für die Sünde, die ihn in den Hades führte, und den Eingang ins Paradies erlangen. Mit Beziehung auf solche Anschauungen sagt dann Jesus: wer an mich glaubt, lebt nach dem ersten Tode, d. h. für den gibt es keinen Hades (die Pforten des Hades haben keine Macht über die Gemeinde Jesu Matth. 16, 18), für den gibt es auch keinen Tod für immer, d. h. keinen zweiten Tod. Das heißt aber auf Lazarus angewendet, der wohl als ein an Jesus Glaubender angesprochen werden darf: suche den Bruder nicht bei den „Toten", er „lebt". Und das Jesuswort gilt selbstverständlich nicht nur für Lazarus, sondern für jeden, der glaubt.

Durch die Übersetzung: die Auferstehung und das Leben bin ich, soll zum Ausdruck gebracht werden, daß auch hier der unausgesprochene Gegensatz zur Thoralogie vorliegt. Durch die Befolgung der Thora gewinnt man die Auferstehung und das Leben, wird man ein Gerechter. Jesus sagt: durch den Glauben an mich. Nicht die Thora ist Auferstehung und Leben, sondern ich bin's.

Es kann kein Zweifel sein, daß die Verse 11, 21—26, wenn sie hier richtig gedeutet sind, nur von solchen Lesern verstanden werden, welche die stillen Voraussetzungen kennen.

Die durch ein majestätisches Befehlswort vollzogene Auferweckung hat zur Folge, daß viele von den zahlreich aus Jerusalem gekommenen Judäern glauben. Ja, auf die Kunde von der Tat Jesu zieht viel Volks der Judäer nach Bethanien, um Lazarus lebendig zu sehen; und nachdem sie sich überzeugt haben, daß die Kunde nicht zu viel behauptet hat, glauben sie. Diejenigen, welche bei der Erweckung zugegen waren, bezeugen das Geschehnis in Jerusalem und so kommt es, daß eine große Menge der Festpilger Jesus jubelnd einholt.

„Er muß sterben."

„Lassen wir ihn, so werden alle an ihn glauben," und „ihr seht", so sprechen die Pharisäer untereinander, „daß ihr nichts ausrichtet (mit Wehren und Drohen). Die Welt läuft ihm nach." Das ist der Eindruck, den die Führenden in Jerusalem haben. Und nun werden auch die Hohenpriester aktiv. Es geht um den Rest von Herrschaft, den ihnen die Römer noch gelassen haben. Darum muß Jesus sterben.

Der Hohepriester Kaiphas weiß dieses Muß schön zu begründen. Er ahnt allerdings nicht, wie sehr er mit dem Satze seiner diplomatischen Klugheit recht hat: es ist besser, daß ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe. Der Zusatz des Evangelisten, daß Kaiphas als amtierender Hoheprieſter geweisſagt habe, dürfte eher solchen Lesern einleuchten, denen das hohepriesterliche Amt seinem Wesen nach als etwas Hohes, Großes galt, als solchen, denen es innerlich ganz fern liegen mußte.

Daß Jesus nicht nur für das „Volk", sondern auch für die zerstreuten Gotteskinder sterben solle, um sie zu einer Einheit zusammenzuführen, erweckt die Frage, wer mit diesen zerstreuten Gotteskindern gemeint sei. Meist sieht man in ihnen diejenigen Heiden, die für den Glauben an Jesus gleichsam prädestiniert sind, und wo man das Evangelium an Heidenchristen gerichtet sieht, kann man nicht wohl anders. Es kommt für die Entscheidung

der Frage darauf an, wen man unter „Volk“ ἔθνος versteht. Das Wort des Hohenpriesters: „Die Römer kommen und nehmen uns sowohl den Ort wie das Volk,“ läßt an Judäa und Jerusalem denken, wo die Hohenpriester noch eine Scheinsouveränität besaßen. Es ist recht unwahrscheinlich, daß der Hohepriester dabei etwa an in Gallien oder Spanien lebende Diasporajuden mit dachte. So liegt es näher, in V. 52 an die Israeliten in der Zerstreuung zu denken, die zusammengebracht werden sollen. Auf sie läßt sich die Rede von den zerstreuten, aber zur Einheit bestimmten Gotteskindern eher anwenden (s. 10. 16). Damit braucht kein enger Partikularismus verbunden zu sein. Das Johannesevangelium kennt einen solchen nicht (1, 9; 3, 16). Jesus erscheint nur eben auch hier nicht als König der Judäer, sondern als König Israels. Gesamtisrael steht dem Evangelisten vor Augen.

Der Schlußsatz des Abschnittes 11, 46—53 wird gewöhnlich dahin verstanden, daß die Feinde Jesu von jenem Tage an über seine Tötung berieten. Das wäre verständlich, wenn es hieße: sie berieten, wie sie ihn töteten. So wie das Wort lautet, heißt es: von dem Tage an war die Tötung Jesu beschlossene Sache (s. den Aorist ἐβουλεύσαντο). Es ist, wie wir sehen werden, von Bedeutung, dies zu beachten.

Die Salbung.

Nicht nur der Hohepriester und mit ihm der Hoherat sind der Meinung, es sei an der Zeit, daß Jesus sterbe. Auch er selbst sieht seinen Tod nahen. Er ist es allerdings, der den Zeitpunkt bestimmt, an dem er getötet werden wird, nicht sie. Daher zieht er sich zunächst noch aus Jerusalem zurück. Er geht mit seinen Schülern nach der Stadt Ephraim nahe der Wüste. Dort erwartet er das Passahfest. In Jerusalem ist die Lage gespannt. Der Befehl ist seitens der Hohenpriester und Pharisäer ausgegeben, daß, wer Jesu Aufenthalt weiß, ihn anzeige, damit er gefangen genommen werden kann.

Sechs Tage vor Passah kommt er von Ephraim nach Bethanien. Er geht nun dem Kreuz entgegen. Gelegentlich einer Abendmahlzeit geschieht die Salbung durch Maria. Was soll sie? Die

Erzählung gehört zu dem Wenigen, was Johannes gemeinsam mit anderen Evangelisten bietet (hier mit Matthäus und Markus). Wären wir nicht so heillos in der Skepsis gegenüber den Evangelien befangen, dann würden wir in der Tatsache, daß Johannes gerade diese Geschichte in sein Evangelium aufgenommen hat, Gehorsam gegen das Wort Jesu sehen, das die beiden Synoptiker berichten und nach dem von dem Weibe, das Jesus gesalbt hat, überall gesagt werden soll, wo das Evangelium verkündigt wird.

Johannes berichtet nicht genau wie die andern beiden. Er nennt Simon den Aussätzigen nicht. Sonst aber fixiert er das Ereignis noch genauer als sie. Martha dient; Lazarus liegt mit zu Tisch; Maria salbt Jesus. Er weiß auch zu sagen, daß Judas, der Ischariot, der Wortführer der ärgerlichen Schüler gewesen ist. Er berichtet bei der Gelegenheit, daß dieser die Kasse führte und daß er sie habsüchtig betrog. Er ordnet die Geschichte zeitlich anders ein als die beiden Synoptiker. Bei ihnen wird sie *nach* dem Königseinzug erzählt, bei Johannes unmittelbar *vor* ihm. Da Matthäus sein Evangelium „zusammenschrieb" und Markus *οὐ τάξει*, nicht der Reihe nach, erzählt, während Johannes auf die Zeitfolge achtet, sind wir versucht, anzunehmen, daß er der Geschichte die richtige Stelle anweist. Er bietet auch das Wort Jesu zum Schutze der Maria etwas anders als die andern beiden. Seine Berichterstattung ist bei aller Verwandtschaft mit ihnen durchaus selbständig.

Aber was soll die Geschichte? so fragen wir noch einmal. Es ist bemerkenswert, wie geflissentlich in allen Berichten die Kostbarkeit des Salböls betont ist, mit dem Maria Jesus salbt. Das Myrrhenöl ist echt, teuer und sein Wohlgeruch erfüllt das ganze Haus. Wir können es uns denken, daß Jesu Schüler, die nicht verstehen, was Maria will, über die Verschwendung ärgerlich werden. Was hätten über 200 Mark für die Armen bedeutet und dies gerade jetzt vor Passah, wo dafür gesorgt werden muß, daß jeder Arme das für das Passahmahl Nötige hat, bis hin zu den vier Bechern Wein! Aber will denn Maria überhaupt etwas bei ihrem Tun? Ist es nicht einfach der Aus-

druck einer überwallenden Liebe, die sich nicht genug tun kann? So versteht man die Geschichte meist. Ob man aber damit im Recht ist?

Gehen wir näher auf sie ein. So war es gewiß nicht im Hause Simons des Aussätzigen, wie es war bei dem Pharisäer Simon, daß man Jesu kein Wasser gegeben hatte, um die Füße zu waschen. Daher ist auch davon nicht die Rede. Schon liegen die Gäste zu Tisch, da kommt Maria mit ihrem köstlichen Öle. Sie salbt Jesu Füße und trocknet sie mit ihrem gelösten Haar. Sie fragt nicht darnach, daß es für eine Frau größte Schande ist, das Haar vor Männern zu lösen. Das, was sie tut, rechtfertigt den Bruch der Sitte. Sie salbt die Füße Jesu. Was will sie damit sagen? Ob etwas Ähnliches wie dort die Sünderin (Luk. 7, 36 ff.). Zahn hat nachgewiesen, daß es nicht möglich ist, die beiden Geschichten auf denselben Hergang zu beziehen (z. St.). Damit ist aber nicht gesagt, daß Luk. 7, 36 ff. für uns ohne Belang ist. Was die beiden Frauen tun, ist so gleichartig, daß die Frage erlaubt ist, ob nicht das Verhalten der einen auch den Sinn des Tuns der andern erschließt. Die Sünderin wäscht die Füße mit ihren Tränen; sie küßt sie; sie salbt sie mit Myrrhe. Sie tut Jesus, was man dem Könige tut, und sie ehrt ihn damit als den „Christus", als ihren Retterkönig. Darauf bezieht sich auch Jesu Wort: dein Glaube hat dich gerettet. Die erste Beziehung der *πίστις* ist, wenn Jesus im Gesichtskreise steht, nicht irgend etwas, nicht eine Gabe, die er gibt, sondern er. So ist auch das Objekt des Glaubens der Sünderin er, er als der, dem die Salbung mit der Myrrhe gebührt; er, dem man nicht zuviel Ehre antut, wenn man sogar seine Füße mit Myrrhe salbt, er, „der Christus". So ist es auch bei Maria. Ihre Schwester hat nach 11, 27 bekannt: ich habe geglaubt, daß du bist „der Christus", der Sohn Gottes, der in die Welt kommt. Du bist der Christus, das heißt aber: du bist der König, und dem König gebührt die Salbung mit der Myrrhe. Dem Königskinde bringen die Weisen Gold, Weihrauch und Myrrhe. Sonst ist es allerdings nicht Sitte, auch des Königs Füße mit Myrrhe zu salben, für sie genügt das Öl (*ἔλαιον*). Dem Könige salbt man sonst mit Myrrhe das Haupt.

So wird es noch einmal verständlich, daß die Schüler über Vergeudung der Myrrhe murren. So wird es aber auch verständlich, was Maria will, wenn sie die Füße Jesu mit Myrrhe salbt. Er, der wahre König, wird nicht zu hoch geehrt, wenn sie die Myrrhe sogar seinen Füßen spendet.[1])

Maria salbt Jesus, den König: das ist der Sinn ihrer Handlung. Des andern Tages wird er als der König in Jerusalem einziehn. Er ist dazu mit der Myrrhe gesalbt.

Die Schüler verstehen nicht, was sie tut. Jesus versteht sie und schützt sie. Judas möchte gern das, was von der köstlichen Salbe noch übrig ist, heuchlerisch für die Armen retten. Jesus aber wehrt dem: laß sie, damit sie τοῦτο (sc. τὸ μύρον) aufbewahre für den Tag meines Begräbnisses. Es ist beachtenswert, daß Jesus nach Johannes nicht sagt: was sie eben getan hat, das war eine Vorausnahme, sondern daß er die Bewahrung des Restes der Myrrhe für den Tag des Begräbnisses ermöglicht. Was sie jetzt getan hat, hat seine besondere Bedeutung, und die wird ihrem Tun nicht genommen.

Es gibt allerdings noch eine Verwendung des Myrrhenöls, die beim Begräbnis. Indem Jesus auf sie hinweist, zeigt er zugleich, daß er es weiß: sein, des Königs, Weg zum Thron führt durch das Grab. Er weiß, daß hinter dem Königseinzug das Kreuz kommt.

[1]) Zum Verständnis der Perikope Joh. 12, 1 ff. ist es auch dienlich, auf das von Mose laut 2. Mos. 30, 22 ff. hergestellte heilige Salböl zu verweisen und auf die daran sich anschließende Überlieferung. Es besteht auch zu besonderem Teil aus Myrrhe; es ist nach der Septuaginta von besonderem Wohlgeruch (εὐωδία). Nach der Überlieferung ist es von Mose für die Salbung der Priester und Könige bestimmt. „Das von Mose hergestellte Salböl (das χρῖσμα ἅγιον) soll das einzige Salböl sein für die Salbung der davidischen Könige und für die Hohenpriester für alle Zeiten" (S. R. Hirsch, Der Pentateuch, Bd. II, S. 447 z. St., Frankfurt 1920). Es ist also auch das Salböl für den messianischen König. Maria steht dieses Salböl nicht zur Verfügung. Wer weiß, wo es sein mag? Sie nimmt das Beste, was sie zu bieten vermag. Sie salbt mit ihrem kostbaren Myrrhenöl, dessen Duft das ganze Haus erfüllt, ihren König. Was sie hatte, das gab sie.

Ist unsere Deutung richtig, dann drängt sich wieder einmal die Frage auf: wer konnte diese Geschichte ohne Kommentar verstehen?

Ist dieses Verständnis der Salbungsgeschichte richtig, dann verstehen wir die Stellung, die Johannes ihr gibt, doppelt, dann verstehen wir auch, daß Jesus sagt: der Tat der Maria soll gedacht werden, wo immer das Evangelium verkündigt wird.

Der Einzug.

Von Jerusalem nach Bethanien ist nicht weit. Kaum erfährt man in der Stadt, wo alles gespannt nach Jesus aussieht, wo er ist, so strömt auch schon die Masse (*ὄχλος πολύς*) hinaus, um ihn und Lazarus zu sehen. Da der vom Tode erweckte Lazarus für viele zum Glaubensmotiv wird, beschließen die Hohenpriester (wie entschlossen sie mit einem Male sind!), auch ihn zu töten.

Sie vergessen die Ausführung dieses Beschlusses über dem, was nun folgt. Der zum König Gesalbte zieht mit dem Königsanspruch in Jerusalem ein. Man erfährt dort, daß er kommt, und alsbald zieht ihm die Masse (*ὁ ὄχλος πολύς*) entgegen, Palmen in den Händen, wie um einen siegreichen König einzuholen. Sie rufen: Hosianna! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels! Jesus besteigt, vom Jubel der Menge umrauscht, einen Esel und zieht ein. Die vielen, die draußen den Lazarus lebend gesehen haben, rufen: es ist wahr, er hat den Lazarus aus dem Grab gerufen (*ἐμαρτύρησαν* ...). Kein Wunder, daß die Pharisäer untereinander sagen: ihr seht, so richtet ihr nichts aus. Die ganze Welt läuft ihm nach. Sie, die sich nicht leicht zu einem Todesurteil entschlossen, sehen ein, hier geht es nicht anders. Er muß sterben.

Die Frage der Griechen und ihre Bedeutung für Jesus.

Ob die Griechen unmittelbar nach dem Einzug zu Philippus kommen oder später, ist nicht gesagt. Wenn die Stadt erfüllt ist von Jesus, dann begreift es sich auf alle Fälle leicht, daß sie nach ihm fragen. Es ist nicht zweifelhaft, daß hier nicht wie in 7, 35 Israeliten der Diaspora, sondern wirkliche Hellenen gemeint sind, die als *σεβόμενοι τὸν θεόν* zum Fest nach Jerusalem gekommen sind. Die genaue Beschreibung des Hergangs: „sie

kommen zu Philippus; Philippus redet mit Andreas; beide sagen es gemeinsam Jesus" verrät wieder den Augenzeugen bzw. den, der als Zeuge berichten will. Wir erfahren nicht ein Wort darüber, ob die Griechen Jesus zu sehen bekommen, was er zu ihnen gesagt, welchen Eindruck er auf sie gemacht hat. Das ist die Eigenart der Geschichtschreibung der Evangelien, daß sie immer auf Jesus blicken. So hören wir auch hier nur, was die Frage für ihn bedeutet. Nun ist es Zeit, daß der Menschensohn verherrlicht wird. Man erwartet eigentlich: daß der Menschensohn sterbe. Jesus sagt auch dies; er sagt es in dem *ἵνα δοξασθῇ* mit. Der Weg des Menschensohnes zu der ihm gebührenden Herrlichkeit führt eben durch den Tod. Die Frage der Griechen läßt Jesus auf die weite Heidenwelt sehen. Bisher wußte er sich auch nach dem Johannesevangelium nur an Israel gewiesen. Durch Tod, Auferstehung und Erhöhung bricht er sich die Bahn auch zu den Heiden.

Der Weg zur vielen Frucht führt aber nicht für ihn allein durchs Sterben. Auch für seine Diener = Schüler gilt das. Für sie gilt aber auch, daß, wenn sie in der Nachfolge Jesu ihr Leben lassen, die Herrlichkeit auf sie wartet. Sie werden da sein, wo Jesus dann ist, und werden dort vom Vater geehrt werden. Wir treffen hier zum erstenmal bei Johannes auf den Hinweis, daß Jesu Apostel in seinem Dienste sterben und zwar als Zeugen für ihn sterben werden. Im 4. Makkabäerbuch 17, 20 heißt es von den Märtyrern *τετίμηνται τιμῇ* (s. hier *τιμήσει ὁ πατήρ*). Die Ehrung besteht darin, daß sie am göttlichen Throne stehen (wo ich bin, da soll mein Diener auch sein, s. auch 17, 24) und daß sie das selige, ewige Leben haben (*τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα*, s. hier *φυλάξει ψυχὴν εἰς ζωὴν αἰώνιον*).

Der Weg, der vor Jesus liegt und den zu betreten die Frage der Griechen ihn mahnt, geht zur Höhe, geht zur Herrlichkeit, aber durch den Tod, durch gewaltsamen Tod. So ist es verständlich, daß etwas in ihm, seine *ψυχή*, sein natürliches Leben davor zurückscheut und ihm die Bitte auf die Lippen drängen will: Vater, rette mich aus dieser Stunde!

Alsbald gewinnt aber heiliger, Gott gehorsamer Wille in ihm die Herrschaft und es kommt zur Bitte: Vater, verherrliche deinen Namen!

Die Stelle ist ein deutlicher Beweis dafür, wie wichtig für das Verständnis der bedeutsamen Formel: „der Menschensohn" Ps. 8 ist. Auf die Bitte: Vater, verherrliche deinen Namen, erfolgt die Antwort vom Himmel: ich habe ihn verherrlicht und ich werde ihn weiter verherrlichen. Ps. 8 beginnt und schließt mit dem Ausruf: Jahwe, unser Herr, wie wunderherrlich ist dein Name auf der ganzen Erde. Wodurch ist sein Name so herrlich? Dadurch, daß er den Menschensohn verherrlicht, mit Herrlichkeit und Ehre krönt. Das hat der Vater am Menschensohn bisher schon getan, und das wird er nun erst recht tun, indem er ihm die Herrlichkeit gibt, die er bei ihm schon vor der Welt gehabt hat, indem er ihn zu sich emporhebt von der Erde.

Die Himmelsstimme ist nicht für den Menschensohn erschollen, sondern für die zuhörende Menge, damit sie glaube. Es ist ein entscheidender Moment, wenn Jesus zum Vater kommt; dann ist im Himmel kein Raum mehr für den großen Verkläger. Er wird hinausgeworfen werden. Dagegen wird Jesus die, welche zu ihm gehören, zu sich emporziehen. Keiner von denen, die an ihn glauben, kommt in den Hades (die Pforten der Hölle haben keine Macht über die Gemeinde Jesu); alle kommen sie dahin, wo er ist. Der Weg zur Erhöhung zum Vater geht durch die Erhöhung am Kreuz. So kann Johannes sagen, Jesus habe sich so ausgedrückt, um auf die Art seines Todes hinzuweisen.

Die Menge hört, daß er von der Erde weggenommen wird, und wendet dagegen ein: dann bist du der Christus nicht, denn der Christus bleibt, wenn er erst gekommen ist, auf der Erde. Wenn du nun sagst, der Menschensohn müsse erhöht werden, so sage uns, was du da mit dem Menschensohn meinst bzw. als was du dich durch diese Selbstbezeichnung bezeichnest. Die Menge nimmt die Selbstbezeichnung Jesu aus V. 23 auf und setzt voraus, daß es verschiedene Verwendungsweisen dieses Terminus gebe. Sie ist der Meinung, daß mit Menschensohn der Christus bezeichnet

werden kann und wird. Sie rechnet aber auch mit einer zweiten Bedeutung der Formel und fragt: wer ist dieser Menschensohn, der nicht der Messias ist?

Die Antwort auf die Frage, ob es denn zwei Weisen gebe, vom Menschensohn zu reden, kann befriedigend nur durch eine monographische Behandlung der Menschensohnfrage gegeben werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß der Prophet Ezechiel immer wieder Menschensohn genannt wird, so daß von hier aus auch die Anschauung entstehen kann, der Menschensohn sei ein Prophet, etwa der Prophet, der vor dem Christus kommen soll und von dem es denkbar wäre, daß er ähnlich wie Elia zum Himmel erhoben werde (s. Exkurs I).

Wieder wie oben bei den Griechen gibt Jesus der Frage keine Folge. Er ist nicht dazu da, theologische Neugierde zu befriedigen, sondern mahnt, die kurze Zeit, während der er, das Licht der Welt, noch auf Erden ist, zu nützen. Glaubt an das Licht = an mich, damit ihr des Lichtes Kinder werdet.

Der Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit.

Die Versuchung ist groß, zu vermuten, daß V. 44—50 ursprünglich sich an V. 36a angeschlossen haben, und V. 37—43 den Schluß von Kap. 12 und überhaupt der Schluß des johanneischen Berichts über das öffentliche Wirken Jesu gebildet haben möchten. Jedenfalls schließen sich dem Sinne nach die Verse 44—50 eng an V. 35. 36a an. Wer Jesus sieht, sieht den Vater; wer Jesus hört, hört den Vater. Denn er spricht so, wie es der Vater zu ihm gesagt hat. Das letzte öffentliche Wort Jesu nach Johannes hat denselben Sinn wie der Prolog:

Jesus ist das fleischgewordene Wort des Vaters.

V. 36b ff. gibt, wenn 44—50 vor ihm eingefügt sind, den rechten Abschluß. Von nun an spricht Jesus nur noch zu seinen Aposteln.

Zuvor aber schließt Johannes noch selbst durch eine zusammenfassende Bemerkung Kap. 2—12 ab. Die Wunder Jesu, die ihn als Messias erwiesen, vermochten doch nicht Glauben an ihn zu

erwecken. Das hat seinen letzten Grund im Willen Gottes. Er ist es, der sie, die „Judäer", verstockt, so daß sie nicht hören und nicht glauben können.

Bedeutsam ist weiter die Hinzufügung, daß Jesaia die Worte, die darauf hinweisen, von Jesus gesagt hat, als er „seine Herrlichkeit" sah. Das *εἰς αὐτὸν ἐπίστευσαν* V. 42 zeigt deutlich, daß Johannes die Erscheinung Jahwes in Jes. 6 als eine Erscheinung dessen versteht, der als Jesus Fleisch geworden ist. Es sei hier dem nicht näher nachgegangen, was das für das Verhältnis vom Vater zum Sohn bedeutet. Für uns ist die korrigierende Bemerkung, die Johannes nachträglich anfügt, wichtig. Die Pharisäer, das sind die, welche Jesus den Glauben versagen, sind getroffen von den Prophetenworten des Jesaia. Außer ihren Kreisen hat Jesus Glaubende, d. h. solche, die in ihm den Messias sehen; er hat sie sogar unter den führenden Kreisen und zwar nicht wenige. Es ist nur die Furcht vor dem Bannstrahl der Pharisäer, der sie um ihre angesehene Stellung bringen würde, die sie abhält, sich auch offen zu ihm zu bekennen. Es läßt sich fragen, warum Johannes dies hier anfügt. Jedenfalls nimmt der, der diese Einschränkung vornimmt, für sich in Anspruch, die Verhältnisse genau zu kennen. Was jene Führenden geheim halten, darum weiß er, und es ist ihm wichtig genug, dies hier anzumerken.

Jesus und seine Apostel.

Mit dem 13. Kapitel wendet sich Jesus ganz seinen Aposteln zu. Nicht weniger als fünf Kapitel, ein Viertel des ganzen Evangeliums (abgesehen von Kap. 21) sind ihnen gewidmet, ein Zeichen dafür, wie wichtig es Johannes ist, die Stellung Jesu zu ihnen deutlich zu fixieren. Bisher war in unserer Darstellung von ihnen nur beiläufig die Rede. Mit Absicht. Nun sei nachgeholt, was dazu zu sagen ist.

Die Apostel und die Abfassung des Evangeliums.

Die Überschrift des Abschnitts erweckt die Frage, ob denn darüber im Evangelium überhaupt etwas gesagt ist. Ausdrücklich und unvermittelt sicherlich nicht. Und doch gibt es Hinweise

darauf, daß die Apostel für die Entstehung des Evangeliums ihre Bedeutung haben. Wir stoßen da wieder auf die für uns so wichtige Stelle 20, 30. 31. Viele und andere Zeichen tat Jesus vor den Jüngern (*ἐνώπιον τῶν μαθητῶν*), die nicht in diesem Buche geschrieben sind. Wir übersetzen *ἐνώπιον* mit: „vor den Augen" der Jünger. Diese werden also als Augenzeugen für die berichteten Wunder in Anspruch genommen. Eben darum ist es aber auch deutlich, daß unter den Jüngern hier die Apostel gemeint sind. Sie erscheinen als Mitbürgen für die Tatsächlichkeit der im Evangelium berichteten Ereignisse. Wir haben in dieser Berufung des Verfassers des Evangeliums auf die Zeugenschaft der Apostel den Beweis dafür, daß es sich für ihn bei seinen Wundererzählungen nicht um geeignete Transparente handelt, sondern um gesicherte Fakta.

Wir finden im Evangelium noch eine Stelle, an der die Apostel bedeutsam erscheinen, nämlich im Prolog. In ihm ist, und zwar an entscheidender Stelle, die Rede von „uns" „wir". Wer sind diese „wir"? Am deutlichsten gibt darauf die Stelle Antwort: wir sahen seine Herrlichkeit. Hier ist, ganz so wie 20, 30 für die Jünger, für einen durch dieses „wir" zusammengefaßten Kreis gesagt, daß sie Augenzeugen waren. Das sind aber eben die Apostel. Es ist nicht angängig, das: er wohnte unter „uns" etwa auf Israel zu beziehen, noch weniger aber ist es berechtigt, die Aussage: „aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade" sofort zu verallgemeinern. Das: wir haben geschaut, zwingt zur Beziehung und Beschränkung auf die Apostel als Augenzeugen. Wir begegnen am Anfang des Johannesevangeliums ganz derselben Erscheinung wie zu Anfang des ersten Johannesbriefs. Dort erscheinen auch die Apostel als Augen- und Ohrenzeugen (*ἃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν*). Daß in der Tat die Apostel gemeint sind, beweist die Wendung: was unsere Hände betastet haben (s. übrigens dasselbe *ἐθεασάμεθα* in 1. Joh. 1, 1 und Joh. 1, 14) unwiderleglich. Diese „wir", diese Apostel Jesu, erscheinen nun zunächst als die, welche den Brief, den wir den ersten Johannesbrief nennen, schreiben: solches schreiben wir euch. Daß dieses „wir" in der Tat noch die Apostel

meint, wird daraus deutlich, daß es auch noch im nachfolgenden Verse heißt: was wir gehört haben. Mit Kap. 2, 1 geht dann der Brief in die Ichform über (ταῦτα γράφω). Er ist von einem Apostel geschrieben (begreiflicherweise), aber der ganze Apostelkreis steht hinter dem Schreiber als Bürge, man könnte fast sagen, als eigentlicher Autor.

Ganz ebenso liegen die Dinge nun beim Evangelium. Zu dem eigentlichen Verfasser, besser Abfasser und Schreiber des Evangeliums, der ein Apostel sein will („wir haben gesehen", also auch er), treten seine Mitapostel als Mitverantwortliche, als Mitschenkende. Das vierte Evangelium ist eine Gabe der Apostel, vermittelt durch einen der ihrigen. Dies soll natürlich nicht so verstanden sein, daß der Apostelkreis bei der Abfassung des Evangeliums unmittelbar beteiligt ist, sondern so, daß der Verfasser sich gewissermaßen als Sprecher seiner Mitapostel weiß und will.

Der Verfasser des Evangeliums.

Wir sagten mit Berufung auf das: wir sahen, daß der Verfasser des Johannesevangeliums ein Augenzeuge sein will. Das wird durch das Evangelium selbst immer und immer wieder bestätigt. Wie oft bietet es eine Mitteilung, die für die Sache ganz unwesentlich ist und nur verständlich wird durch die Tatsache des Zeugeseins. Was macht es zur Sache aus, ob die Einwände der „Judäer" in Kap. 6 in der Synagoge zu Kapernaum erhoben wurden oder außerhalb ihrer. Welche Bedeutung für den Sinn des eben Berichteten hat es, wenn der Verfasser 8, 20 hinzufügt: Diese Worte sprach er beim Gotteskasten, als er im Tempel lehrte? Nach 6, 5 richtet Jesus die Frage: woher kaufen wir Brot? an Philippus, und nach 6, 8 ist es Andreas, der auf den Knaben mit den Broten aufmerksam macht. In den Abschiedsgesprächen werden ebenfalls Apostel mit Namen genannt, ohne daß ein anderer Grund dafür ersichtlich ist als die Zeugenschaft des Berichterstatters (Thomas 14, 5; Philippus 14, 8; Judas (von dem sonst nirgends die Rede ist, 14, 22). Verrät nicht die Entfernungsangabe in der Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem Meere:

„25—30 Stadien" den Genossen der stürmischen Fahrt usw. usw. Ganz besonders aber liegt dem Verfasser des Evangeliums daran, daß seine Augenzeugenschaft hinsichtlich der Ereignisse am Kreuz unangezweifelt bleibe.

Von der Kreuzes- und Leidensgeschichte her ist es auch ersichtlich, wer dieser Apostel ist. Es ist der Jünger, den Jesus lieb hat. Sonst hat der Verfasser des Johannesevangeliums kein Bedenken, die Apostel bei Namen zu nennen. Der Name des Johannes erscheint nicht, wohl aber immer wieder der Jünger, den Jesus lieb hat. Es bedarf nicht der Betonung des πρῶτος (nicht πρῶτον) in 1, 40, aus dem man schließen will, daß der „andere Jünger" auch seinen Bruder gefunden habe und also hier das Bruderpaar Johannes und Jakobus erscheine. Die Verbindung, in der der Jünger, den Jesus lieb hat, immer wieder mit Petrus erscheint (13, 24; 18, 15; 21, 21), weist auf den Apostel hin, der neben ihm eine besondere Stellung unter den Jüngern einnahm (sowohl nach den Synoptikern wie nach der Apostelgeschichte).

Das Evangelium will vom Apostel Johannes geschrieben sein, und es erstrebt diesen Eindruck so geflissentlich, daß, wenn es nicht von ihm geschrieben ist, ganz bewußte, raffinierte Täuschung vorliegt. Von Harmlosigkeit kann hier in keiner Weise geredet werden. Der Verfasser des vierten Evangeliums ist entweder ein Apostel Jesu, ist der Apostel Johannes oder er ist ein Betrüger. Man sollte sich dem Ernste dieser Alternative nicht verschließen. Alle Hinweise auf die Fülle von Pseudepigraphen helfen über sie nicht hinweg.

Die Apostel im Evangelium.

Die Apostel, in deren Namen Johannes schreibt, begegnen uns zunächst im Evangelium unter einem ganz bestimmten, für das Evangelium wichtigen Gesichtspunkt. Sie sind diejenigen, die wirklich an Jesus glauben (im johanneischen Sinn). Wir haben mehrfach festgestellt, daß im johanneischen πιστεύειν das Moment des vertrauenden Wartens bedeutsam ist und daß alle Versuche, Jesus zum Handeln zu drängen, ja gar zu zwingen, als ungläubig erscheinen.

Alsbald der Anschluß der ersten Jünger an Jesus steht unter dem Zeichen dieses Glaubens. Wir dürfen über den hohen Bekenntnissen: „wir haben den Messias gefunden", „du bist Gottes Sohn, du bist der König in Israel" nicht vergessen, daß das Zeugnis des Täufers: „siehe, das ist Gottes Lamm" auf ganz anderes weist als auf Königsherrlichkeit und Messiasglanz und daß dieses Zeugnis die ersten beiden Jünger veranlaßt hat, sich Jesu zuzuwenden. Erst geht es durch Leiden in die Tiefe und dann erst kann die Herrlichkeit folgen. Soweit die Jünger Herrlichkeit sehen, sieht sie anders aus, als die, welche man sonst mit dem Messias- dem Königsnamen verbindet.

Welcher Art sie ist, das zeigt den Jüngern ihr Erlebnis bei der Hochzeit zu Kana. Durch das Zeichen, das Jesus in Kana tat, offenbarte er seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn. Man hätte nicht übersehen sollen, daß das Wunder zu Kana damit ganz genau unter denselben Gesichtspunkt gestellt ist wie nach 20, 30. 31 alle Wunder im Johannesevangelium. Es tritt in den Dienst des Glaubens. Ebenso hätte man im Auge behalten sollen, daß das Wunder zu Kana für die Jünger geschehen ist. Wir hören nichts von einer Wirkung auf die Hochzeitsgesellschaft; ja die Geschichte legt es nahe, daß es dieser verborgen blieb und sie nur wußte: Jesus hat den Wein beschafft. Darum ist auch die Beziehung des Wortes *διάκονοι* auf die Jünger, nicht auf die Tischdiener nahe gelegt. Diese hätten, wenn sie um das Wunder gewußt hätten, schwerlich gegenüber dem Speisemeister geschwiegen und ihn in der Meinung belassen, daß der Wein vom Bräutigam stamme.[1])

Die Apostel sahen Jesu *δόξα* als *δόξα* des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Güte und Treue. Darin, daß er den Mangel so völlig und reichlich stillte, erwies er sich als aller Güte und Treue voll. Dadurch, daß er Wasser in Wein wandelte, erwies er sich als der Gebieter über Gottes Schöpfung und offenbarte die *δόξα*, die ihm nach Ps. 8, 6 ff. als dem Menschensohn zukommt.

---

[1]) s. mein „Wirken des Christus", 2. Aufl., Gütersloh 1924, S. 40 ff.

Beachtenswert ist auch, was in 2, 17—22 von den Schülern gesagt ist. Über dem Handeln Jesu im Tempel fällt ihnen das Schriftwort ein: Der Eifer um dein Haus verschlingt mich (*καταφαγεῖν* = בְּלָעַנִי). Die uns gewohnte Formel vom verzehrenden Eifer lenkt von dem Sinne ab, den *καταφάγεται* hier hat. Die Jünger sind nicht, halb besorgt, halb bewundernd, der Meinung: Jesus verzehre sich in seinem Eifer, sondern sie fürchten, daß dieser Eifer ihn verschlingen werde, d. h. daß er sich damit Feinde schaffe, die ihn zu vernichten suchen.

Nach der Auferstehung erinnern sich seine Schüler an sein Wort vom Abbruch und Aufbau des Tempels und glauben der Schrift und dem Worte Jesu. Ihr Glaube an die Schrift ist darin begründet, daß das Schriftwort, an das sie damals dachten, und ebenso das Wort Jesu über sich selbst, beide in Erfüllung gegangen sind.

V. 22 macht den Eindruck, als wollte der Verfasser die Stellung der Schüler Jesu zur Schrift, d. h. zum Alten Testament und zum Wort Jesu fixieren und motivieren. Man fragt: wem gegenüber hat dies Sinn? Am ehesten solchen gegenüber, welche der Schrift glaubten. Ihnen sagt der Verfasser: auch wir glauben der Schrift wie ihr; für uns tritt aber noch hinzu das Wort Jesu als gleicher Autorität. Diese seine Autorität gewinnt es von seiner Erfüllung her.

Es ist ein Zeichen dafür, daß diese Gedanken dem Evangelisten wichtig sind, wenn er gelegentlich des Einzugs Jesu eine ähnliche Erläuterung hinzufügt. Der Einzug Jesu entspricht ganz dem Worte Sach. 9, 9. Daran dachten seine Schüler aber damals nicht. Erst nachdem Jesus verherrlicht war und sie den Geist hatten (s. Joh. 7, 39 der Geist kommt nach der Verherrlichung Jesu), erinnerten sie sich, daß das, was sie Jesus getan hatten, in Sach. 9, 9 von ihm geschrieben stehe. Man hat behauptet, manche Aussagen über Jesus in den Evangelien seien so entstanden, daß Weissagungen, die man auf ihn bezog, von der Gemeinde in Tatsachen umgesetzt worden seien, weil jene doch ihre Erfüllung hätten finden müssen. Das Johannesevangelium sagt das Gegenteil. Auf Grund von Tatsachen des Lebens Jesu entdecken seine

Schüler (vom Geiste erleuchtet) Beziehungen zwischen diesen Tatsachen und Worten des Alten Testamentes.

Im Folgenden erscheinen die Schüler als die, welche die Taufe der durch Jesu Predigt zur vorläufigen Taufe Bewogenen vornehmen (4, 2), als die, welche für Jesu leibliches Wohl sorgen (4, 8. 31). Indem sie betroffen darüber sind, daß Jesus mit einem Weibe redet, zeigen sie, daß sie auch von den Rabbinen gelernt haben, welche es widerraten, daß man mit einem Weibe spreche (4, 27).

V. 4, 43—5, 47 erscheinen sie nicht. Dagegen in Kap. 6, hier zudem gegen Ende noch alsdrücklich als die Zwölf bezeichnet. Das Kapitel zeigt gleichzeitig, daß Jesus Schüler im weiteren und Schüler im engeren Sinne hat. Diejenigen, welche Schüler im weiteren Sinne sind, verlassen ihn enttäuscht (6, 60. 66). Nur die Zwölf bleiben und für sie ist er der Heilige Gottes, d. h. der, der in besonderem einzigartigen Sinne zu Gott gehört.

In Kap. 7, 8. 9. 10 kommen diese Zwölf überhaupt nicht vor, womit aber nicht gesagt ist, daß sie nicht da sind. Von 11 an begegnen sie uns wieder häufiger. Sie sind Zeugen der ganzen Vorgänge bei der Auferweckung des Lazarus (11, 8. 12. 54). Sie sind bei der Salbung in Bethanien (12, 4); sie ziehen in Jerusalem mit ein (12, 16). Es ist möglich, daß sie auch alle, nicht nur Andreas und Philippus, die Griechenszene (12, 21 ff.) miterlebt haben. Ein Wort wie: wo ich bin, da soll mein Diener auch sein, legt dies durch seine allgemeine Fassung sogar nahe.

Mit Kap. 13 beginnt dann der große Abschnitt, der den Zwölfen bzw. Elfen ganz allein gilt.

Der ergreifende und eindrückliche Vorgang der Fußwaschung hat zur Voraussetzung seines Verständnisses jüdische Verhältnisse und jüdische Anschauungen. Jesus ist der, der seine Schüler, diese besonderen, die er als Apostel, als Sendboten verwendet, auswählt; er ist ihr Herr (κύριος), ihr Lehrer. Sie sind seine Sklaven (δοῦλοι, nicht μίσθιοι), seine Gesandten (V. 16). Nur wenn man dies beachtet, bekommt Jesu Tun seinen Sinn. Was er tut, ist ein für damals Unerhörtes. Was Jesus tut, ist Sache der Sklaven, der Frauen, allenfalls noch des Sohnes

gegenüber dem Vater, des Schülers gegenüber dem Lehrer. Der Mann wusch dem ihm gleichstehenden Manne die Füße nicht; damit hätte er sich selbst geschändet. Erst recht aber wusch der Höhere dem Niederen nicht die Füße, nicht der Vater dem Sohne, nicht der Lehrer dem Schüler, nicht der Herr dem Sklaven. Jesu Tun wird aber noch bedeutsamer, wenn wir beachten, daß er der ist, dem der Vater alles in die Hände gegeben hat. Es ist der auf Erden allmächtige Menschensohn (s. u.), der seinen Schülern die Füße wäscht. So wird es auch begreiflich, wenn Petrus nicht zulassen will, daß sein Herr ihm die Füße wäscht. Es ist eher erstaunlich, daß die andern Schüler es sich gefallen lassen. Nachdem Petrus aber gehört hat, daß er keinen Anteil (an der zukünftigen Welt) mit Jesus habe, will er in seiner stürmischen Weise auch die Hände und das Haupt gewaschen haben. Man beachte, wie genau das: du hast kein Teil mit mir dem entspricht, wie die Rabbinen sich ausdrücken. Es ist ungenau, ja falsch, wenn man übersetzt: du hast kein Teil an mir oder: du hast keine Gemeinschaft mit mir. חֵלֶק = μέρος ist der Anteil an der zukünftigen Welt. Solche Hebraismen im Griechischen des Johannesevangeliums sind nicht zu übersehen.

Jesus hat seinen Schülern das Vorbild unüberbietbarer Demut gegeben und verlangt nun von ihnen, daß sie es untereinander auch so machen. Es ist nicht gut, wenn man von der ausdrücklichen Beziehung auf den Apostelkreis sofort absieht und das Wort verallgemeinert. Unter denen, die nach Jesu Wahl und Willen einmal die Führer und Lehrer seiner Gemeinde sein sollen, soll kein Rangstreit entstehen, soll jeder jedem zu jedem Dienst bereit sein.

Er ermahnt sie zur Demut, aber er hebt sie zugleich hoch und kann dies jetzt, weil er sie dagegen geschützt hat, aus der Höhe und Größe, zu denen er sie erhebt, einen Grund zur Überhebung zu machen. Er sagt ihnen (wie Matth. 10, 40), was es bedeutet, von ihm zum Apostel, zum Sendboten erwählt zu sein. Dabei wendet er den rabbinischen Satz an, daß der Gesandte ist wie der Sender. Er selbst ist der Apostel Gottes, der einzige in seiner Art, denn außer ihm hat Gott keinen von sich hergesandt. Wer

also ihn aufnimmt, nimmt Gott auf. Dementsprechend nimmt, wer die von Jesus Gesandten aufnimmt, ihn und in ihm Gott auf. Dieser Satz verträgt aber innerhalb Joh. 13—17 keine Verallgemeinerung. Apostel in dem Sinne, wie das Wort hier gemeint ist, sind nur die Elf, und nach ihnen noch Paulus, der es wagen darf, sich auch Apostel zu nennen, weil er den Herrn gesehen hat und von ihm (dem Erhöhten) gesandt ist.

Wir sagten eben, das Wort Jesu (13, 20) gelte den Elfen. Vom Zwölften gilt es nicht, denn die Stunde ist da, wo ihn Jesus aus dem Kreise der „Erwählten" hinausweist. Die letzte Scheidung, die Joh. 6 noch nicht geschah, jetzt erfolgt sie. Der Verräter geht hinaus in die Nacht. Nach der Darstellung des Evangeliums, die sichtlich den Eindruck der Genauigkeit erstrebt, bleibt es den übrigen Jüngern außer Petrus und dem, der an Jesu Brust liegt, den er lieb hat (= Johannes) verborgen, daß Jesus mit der Darreichung des Bissens Judas als seinen Verräter bezeichnet. Den Neunen ging diese Erkenntnis erst später auf, aber auch sie wußten dann, daß Jesus von dem Verrate nicht überrascht wird und haben an der Vorhersagung Veranlassung zum Glauben, daß er der Christus ist (V. 19).

Die irrtümliche Meinung einiger Jünger, Jesus sende Judas vom Mahle hinweg, damit er kaufe, was zum „Feste" nötig ist, oder damit er den Armen etwas gebe, verrät, daß das eigentliche Passahmahl noch bevorsteht. Dafür ist allerlei „nötig", denn es bestehen für es bestimmte Vorschriften, die nicht ohne Vorbereitung erfüllt werden können (abgesehen noch vom Passahlamm selbst). Sitte ist es aber auch, vor dem Passahmahle den Armen zu schenken. So zeigt gerade auch die zweite Vermutung der Schüler, daß das Passahmahl noch bevorsteht, Jesus es also vor seinem Tode nicht mehr gehalten hat. Auf Golgatha wurde zur selben Stunde, da im Tempel die Tausende von Passahlämmern geschlachtet wurden und das Hallel dort erklang, „unser Passahlamm" geschlachtet (1. Kor. 5, 7).[1]) Nur der aber vermag aus dem kurzen Satze V. 29 dies zu hören, dem die Passahbräuche wohl bekannt sind.

[1]) Meine „Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte". Gütersloh 1921. S. 8 ff.

Der Verräter ist fort. Nun kehrt Jesus zurück zu dem, was er den Schülern getan, um es noch einmal zu deuten. Sie sollen sich lieben, wie er sie geliebt hat. Und dies nennt er ein neues Gebot. Inwiefern kann er dies Gebot ein neues nennen? Kannten seine Schüler nicht alle das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst? Ist damit nicht dasselbe gesagt, wie mit Jesu Wort? Doch nicht, wenigstens nicht für den Israeliten von damals. Hier wird das Gebot der Nächstenliebe, wie man es damals verstand, überboten. Ja, Jesus überbietet selbst sein Wort aus der Berglehre: alles, was ihr wollt, daß die Leute euch tun sollen, das tut ihnen auch. Er hat gesagt: das ist das Gesetz und die Propheten. Was er aber hier, zunächst von den Aposteln, fordert, ist mehr als das Gesetz des Mose. Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, tut ihnen. Niemand wollte damals (in Israel), daß der ihm Gleichstehende ihm die Füße wasche, darum bestand auch die Pflicht nicht, jenem die Füße zu waschen. Sagte nun Jesus: ihr sollt einander die Füße waschen, so gibt er (für den Israeliten von damals, nicht für unser christliches Empfinden) ein neues Gebot, welches das Gebot der Nächstenliebe, so wie man es in Israel bis dahin verstand, überbietet. Wenn seine Schüler diese Liebe haben und üben, dann wird man daran erkennen, daß sie seine Schüler sind. Dadurch werden sie sich von andern Schülern bzw. den Schülern anderer unterscheiden, unter denen Rangstreit, Neid usw. herrschen.

Wir wissen aus den andern Evangelien, wie der Schülerehrgeiz auch die Gemeinschaft der Jesusschüler immer wieder störte, und Lukas erzählt uns, daß er gerade vor dem letzten Mahle noch einmal häßlich hervorbrach (*φιλονεικία* 22,24 ff.). Er gibt uns damit die geschichtliche Motivierung für die Fußwaschung. Jesus will mit diesem unvergeßlichen, eindrucksvollen Tun und seiner Deutung die Frage: wer ist von uns der Größte? aus seinem Schülerkreise endgiltig verbannen.

Er hat ihnen aber zusammen mit dieser wichtigen Belehrung gesagt, was er früher einmal den „Judäern" gesagt hatte. Ich gehe jetzt hin an einen Ort, an den ihr nicht kommen könnt. An dieses Wort knüpft die Frage des Petrus an: Wohin gehst du?

Jesus antwortet darauf: jetzt kannst du mir nicht dahin folgen, wohin ich gehe; später sollst du den Weg gehen. Petrus versteht, daß er von seinem Tode redet und ihm für später einen gleichen Tod in Aussicht stellt. Er sagt, auch hierin wieder ganz Petrus: ich bin bereit schon heute mit dir zu sterben, und muß hören: ehe der Hahn morgen früh kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.

Es ist nicht zu verwundern, daß das Herz aller Schüler darob in Unruhe kam. Petrus ein Verleugner, Petrus, den der Herr selbst den Felsenmann nannte? Und auf Petrus wartet der gewaltsame Tod! Was wird dann unser Los sein? Werden wir fest bleiben? Wird uns ein anderes Los zuteil werden? Nach Matth. 24, 8 hat Jesus seinen Schülern (= Aposteln) gesagt: sie werden euch töten, ihnen also das Martyrium in Aussicht gestellt. Im Johannesevangelium taucht diese ernste Aussicht hier wieder auf und veranlaßt Jesus zu einem ermutigenden Trostwort. Auch von ihm ist zu betonen, daß es zunächst den Aposteln gilt.

Jesus sagt nicht: habt keine Sorge; er sagt nicht: es wird nicht zum Märtyrertode kommen, sondern er sagt: vertraut, vertraut auf Gott und auf mich! Und dann eröffnet er ihnen eine herrliche Aussicht, die geeignet ist, ihren Mut zu heben, sie zum Märtyrertode freudig bereit zu machen. In seines Vaters Haus sind viele Wohnungen, besser Bleibestätten. Das Sätzchen, welches darauf folgt, macht große Schwierigkeiten, und ich gestehe, eine vollbefriedigende Deutung nicht zu kennen. Am wahrscheinlichsten scheint mir immer noch die Übersetzung zu sein: wenn es nicht so wäre, hätte ich das euch (schon längst) gesagt. Es gab im Gesichtskreise der Schüler Jesu Leute, die sagten: es ist nicht so — die Sadduzäer und der jüdische Freisinn, den wir aus der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus kennen. Wenn aber einer auf die viel verhandelte Frage, ob Leben nach dem Tode, ob Auferstehung, Antwort geben konnte, dann war es Jesus, ihr Lehrer, und er hätte sie nicht mit falschen Hoffnungen getäuscht.

Jedenfalls aber sagt Jesus: ich gehe hin, euch euren Platz bereit zu machen. Was er damit meint, versteht ohne Kommentar nur der Israelite. In meinem Aufsatz über „das Kommen Jesu“[1])

[1]) Neue Kirchliche Zeitschrift. Jahrgang 1924. S. 337 ff.

habe ich genauer über die Stelle Joh. 14, 1—3 gehandelt. Im Vaterhause hat jeder *seinen* Platz. Die Märtyrer haben einen besonderen, einen besonders ehrenvollen. Nach 4. Makk. 17, 18 stehen sie am göttlichen Thron (*θείῳ νῦν παρεστήκασιν θρόνῳ*). Nach Apok. 6, 9 sind sie im oberen Heiligtum (= Haus des Vaters) *ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου*, im Schatten des Altars. Jesus bereitet den Platz für seine Schüler. Und wenn es dann zum Sterben, zum Tode für ihn kommt, dann holt er sie heim; dann „kommt er und nimmt sie zu sich hinauf, *damit sie seien, wo er ist.*“ *Und ihr wißt den Weg dahin, wohin ich gehe.*

Thomas antwortet: wir wissen nicht, wohin du gehst; wie können wir den Weg dorthin wissen? Wie ist dieser Einwand zu verstehen? Hat ihnen nicht Jesus eben gesagt, daß er in des Vaters Haus gehe? So wissen sie doch, wohin er geht. Gewiß, das wissen sie, daß er in des Vaters Haus geht. Aber das Haus des Vaters ist groß. Es ist ja der himmlische Tempel. Wo ist der Platz Jesu in diesem Tempel? Er hat gesagt, daß seine Schüler da sein sollten, wo er ist. Wo ist er?

Wir werden zu klaren Vorstellungen nur kommen, wenn wir uns durch das übrige Neue Testament helfen lassen, indem wir von ihm aus die Anschauungen gewinnen, die zur Zeit des Neuen Testamentes über das Vaterhaus und über das Sein dort vorhanden sind. Nach Luk. 16, 22 kommt die Seele des Lazarus in Abrahams Schoß. Lazarus ist da, wo Abraham ist. Nach Luk. 23, 43 kommt der reuige Schächer mit Jesus ins Paradies. Nach 2. Kor. 12, 1 ff. ist das *Paradies* (ich finde da nur eine Entrückung) gleich dem *zweiten Himmel*, denn Paulus wird nicht bis *in* den dritten Himmel hinein, sondern bis *an* den dritten Himmel heran entrückt. Dort sieht er nicht Gott, aber er hört ihn reden. Voraussetzung ist bei dieser Stelle, daß es drei Himmel gibt, entsprechend den drei Räumen des irdischen Tempels, der im himmlischen Tempel sein Vorbild hat. Dieselbe Vorstellung gilt auch im Hebräerbrief. In ihm heißt es auch, daß Jesus durch *die* Himmel hindurchgeschritten sei (Hebr. 4, 14). Er geht durch den ersten und zweiten Himmel in den dritten, wo

Gottes Thronsitz ist, und wird der Throngenosse Gottes. Er vermag dorthin zu gelangen, wohin vor ihm kein Mensch gekommen ist, weil er der Sohn Gottes ist. Dort sieht ihn auch nach Akt. 7, 56 Stephanus. Die Himmel stehen offen und der Menschensohn steht zur Rechten Gottes. Die Richter sehen die Aussage des Stephanus als Gotteslästerung an, darum halten sie sich die Ohren zu, damit sie weiteres nicht mehr hören müssen, und machen den Mund des Lästerers alsbald stumm.

Wenn dies die zur Zeit des Neuen Testamentes vorhandenen Vorstellungen des Israeliten sind, dann verstehen wir, wie Thomas fragen kann: du sagst uns, daß wir da sein sollen, wo du bist. Wo bist du denn in den Himmeln? Wo ist dort dein Platz, den wir mit dir teilen sollen? Erst wenn wir darauf Antwort haben, können wir etwas über den Weg dahin wissen. Jesus gibt keine nähere Antwort auf die erste Frage. Dagegen löst er die Ungewißheit über den Weg. Wie kommt man dorthin, wo du bist? so fragt Thomas. Jesus antwortet: durch mich, denn der Weg, die Wahrheit, das Leben bin ich, ich allein, darum gibt es auch keinen andern Weg. Wir treffen hier wieder auf eines der Johannes eigentümlichen Worte, deren betontes *ἐγώ*, ich, förmlich nötigt, zu fragen, wer denn sonst noch als Weg, Wahrheit, Leben in Frage kommen könnte. Im Gesichtskreise der Schüler liegt eine solche Größe, es ist die Thora. Bisher haben sie gehört und gelernt, daß sie der Weg sei, die Wahrheit und das Leben (s. Psalm 119, 1 *ἐν ὁδῷ*, 119, 30 *ὁδὸς ἀληθείας*; 119, 37 *ἐν τῇ ὁδῷ σου ζῆσόν με*). Wer die Thora hält, kommt ins Paradies bzw. in Abrahams Schoß, das war bisher der Schüler Meinung. Nun werden sie eines andern belehrt. Jesus ist für sie Weg, Wahrheit und Leben. Durch ihn kommen sie zum Vater, d. h. dorthin, wohin Jesus geht.

Damit ist die Hoffnung der Schüler Jesu, denen der Tod für ihn in Aussicht steht, hoch emporgehoben und fest begründet. Mit solcher Hoffnung können sie ihre innere, bange Unruhe stillen und getrost dem Tod entgegen gehen.

Sie sollen zum Vater kommen, der ihnen kein Unbekannter mehr ist. Von nun an kennt ihr den Vater und habt

ihn gesehen. (V. 7). Darauf antwortet Philippus: Herr, zeige uns den Vater, dann genügt uns deine Verheißung, daß wir durch dich zum Vater kommen sollen. Jesus erwidert: wer mich gesehen hat, wie ihr, meine Schüler, die ganze Zeit her, der hat den Vater gesehen. Der Vater ist in mir und ich bin im Vater. Das klingt ganz mystisch und ist es doch gar nicht. Jesus sagt alsbald, wie er sein Wort verstanden haben will. Sowohl die Worte, die Jesus seinen Jüngern sagt, sind vom Vater wie seine Taten. Darum, wer ihn reden hört, hört den Vater, und wer ihn handeln sieht, sieht den Vater handeln. Jesu Werke sind des Vaters Werke. Da ist nichts von einem Ineinanderfließen des Vaters und des Sohnes. Der Sohn hört den Vater und sagt sein Wort weiter. Durch den (handelnden) Sohn tut der Vater seine Werke. Gewiß: den Vater sieht (und hört) im Sohne nur der Glaubende; dieser hat aber an den Werken des Vaters einen Anhalt und eine Begründung für seinen Glauben.

Jesu Wort und Werk werden damit für seine Schüler zu einer Offenbarung des Vaters und gewinnen so für sie hohen Wert. Ganz besonders dadurch, daß sie den Glauben an Jesus begründen und erhalten. Damit ist aber dem Schüler eine große Zukunft verheißen.

Bis dahin galt: der Schüler ist nicht größer als der Lehrer. Jetzt wird das, in einer Hinsicht wenigstens, anders. Nicht wird der Schüler größer als der Lehrer an Wesen und Würde, sondern er wird von dem zum Vater Gegangenen befähigt zu denselben Werken, wie sie der Meister während seines Erdenwandels getan hat, ja zu noch größeren als sie. Nicht wird er sie tun in eigener Macht und Kraft, sondern er wird sie erbitten, und Jesus wird sie durch ihn wirken.

Ihr Bitten wird dann auch ein anderes sein. Wenn sie ihn bisher gebeten haben, haben sie den leibhaftig vor ihnen stehenden Jesus gebeten. Nun geht er zum Vater. Er ist ihnen damit entrückt; er ist beim Vater. Nun sollen sie ihn (hier ist die Bitte sicher nicht an den Vater gerichtet) in seinem Namen bitten. Dann wird er (ἐγώ) ihre Bitte erfüllen. Die Frage ist: was heißt in seinem Namen? Es handelt sich um Gebet, um Bitte an den

unsichtbaren Jesus, der beim Vater ist. Beten ist rufen. Um rufen zu können, muß man den Namen dessen kennen, den man anrufen will. So ist der Name dessen, zu dem man ruft, sein Eigenname, von größter Bedeutung. Der Rufname Gottes ist für Jesus und seine Schüler: Vater. Der Rufname Jesu ist für seine Schüler: Herr, *κύριος*, und zwar nicht in dem Sinne, wie der Schüler zum Lehrer oder der Sklave zu seinem Besitzer Herr sagt, sondern in dem Sinne des Namens, der über alle Namen ist: *κύριος* = Jahwe.

Man mag wohl fragen, woher in der ersten Christenheit bisherige Israeliten den Mut genommen haben, Jesus, der zum Vater gegangen ist, als den „Herrn" anzurufen und Worte, die im Alten Testament deutlich von Jahwe handeln, auf ihn anzuwenden. Das Johannesevangelium gibt die Antwort: Jesus hat es sie geheißen. Er ist mit seinen Elfen allein, die Joh. 6, 69 und Matth. 16, 16 gehört haben, und bekennt sich vor ihnen zu dem, was nach Matth. 16, 17 der Vater dem Petrus und damit auch den übrigen Schülern geoffenbart hat.

So wird Jesu Wort nur dann verständlich, wenn man fest im Auge behält, daß es an die Elf gerichtet ist. Ihnen gilt auch die unbedingte Zusage der Erhörung: was ihr euch erbitten werdet, werde ich tun. Es sind Jesu Sendboten, denen er das sagt, die fortan seine Zeugen sein sollen, und im Zusammenhang mit diesem ihrem Berufe gilt die Verheißung der größeren Werke und ebenso der Erhörung aller Bitten. Was sie zur Ausrichtung dieses Berufes brauchen, das sollen sie getrost von ihrem „Herrn" erbitten: Er wird es ihnen geben.

Sie sollen durch ihn eine Gabe empfangen, die noch größer ist, als alles bisher Verheißene, den Geist, den zweiten Lehrer. Dies allerdings unter einer Bedingung, nämlich der, daß sie ihre Liebe zu Jesus dadurch beweisen, daß sie seine Gebote halten. Es gehört zur Nüchternheit des Johannesevangeliums, zu seiner Mystikferne, daß es lieben und gehorchen gleichsetzt (s. auch V. 21), und es ist schwer zu übersehen, daß es damit als rechtes Verhalten zu Jesus genau dasselbe Verhalten beschreibt, das die zehn Gebote Jahwe gegenüber fordern. Barmherzigkeit bis ins

tausendste Glied wird denen zuteil, „die Jahwe liebhaben und seine Gebote halten“ (2. Mos. 20, 6). Daß im ersten Johannesbrief dieselbe Sachlage vorliegt, zeigt ein Wort wie 5, 3: Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten. Jesus verlangt in der Tat gegenüber seinen Geboten und gegenüber seiner Person dasselbe, was bis dahin für Jahwe, den Gott Israels, galt.

Es mag überrascht haben, daß wir den verheißenen Geist den zweiten Lehrer nannten. Es ist nicht gut, daß wir uns an die Übersetzung Tröster gewöhnt haben. Mit der Funktion des Tröstens ist das, was der Geist tun soll, nicht richtig bezeichnet. Wenn wir auch die Übersetzung „Helfer“, die dem Wort παράκλητος nach manchen am ehesten entspricht, ablehnen, so geschieht dies nicht, weil wir im griechischen Wortschatz die Bedeutung Lehrer nachweisen könnten, sondern unter dem Zwange der Aussagen, die in Joh. 14—16 über den Geist zu lesen sind. Unsere Stelle ist allerdings nicht die zwingende, sondern vor allem: 16, 12 ff. Hier wird zunächst nur gesagt, daß die Schüler Jesu einen Ersatz für ihren scheidenden Herrn bekommen sollen, der sie nicht wieder verläßt. Indem er als Geist der Wahrheit bezeichnet wird, erscheint er als der, der den vertreten kann, der bisher für seine Schüler die Wahrheit war.

Jesus verheißt seinen Schülern aber nicht nur die Sendung des Geistes, sondern erinnert an sein Wort 14, 3: ich komme wieder. Man weiß nicht recht, worauf man dieses Kommen beziehen soll. Am nächsten liegt, so lange man nur die Alternative hat: Kommen durch Auferstehung oder durch Wiederkunft, die Beziehung auf das Kommen des Auferstandenen. Gibt es aber noch ein drittes Kommen: das Kommen des erhöhten Herren zu seinem für ihn sterbenden Schüler, dann liegen die Dinge anders. Dann verstehen sich die Verse 18—24 am leichtesten unter Beziehung auf dieses Kommen zwischen Auferstehung und Wiederkunft. Jesus fährt fort, die Schüler, vor denen der künftige Märtyrertod steht, zu trösten.

Ich werde euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch: das darf nicht mit der Sendung des Geistes identifiziert werden. Es ist von einem Kommen des Herrn selbst die Rede. Es ist nicht

mehr lang hin, dann wird ihn die Welt nicht mehr sehen. Er geht ja zum Vater und auch den Auferstandenen hat die Welt nicht gesehen, sondern Jesu Jünger, allerdings nicht nur die Elf. Hier ist aber nur von den Elfen die Rede: wenn nach dieser kleinen Weile die Welt mich nicht mehr sieht, dann *seht ihr mich*. Das heißt nicht, dann werdet ihr mich einige Male zu sehen bekommen, sondern dann seht *ihr* mich dauernd. Entscheidend ist aber die Begründung: denn ich lebe und *ihr werdet leben*. Das: „ich lebe" ließe sich zur Not noch wiedergeben: denn ich werde auferstehn. Was soll aber das betonte: *ihr werdet auch leben*. Das kann nicht sagen wollen: ihr werdet in den Tagen meiner Auferstehung noch am Leben sein. Das Wort ist hier gemeint wie 11,25: „der wird leben, auch wenn er gestorben ist" = er wird nicht im Hades sein müssen. Auch 12,25ff. gehören hierher, wo Jesus seinem Diener, der ihm durch den Tod nachfolgt, sagt, daß er seine Seele zum ewigen Leben bewahren wird und daß er da sein soll, wo Jesus ist (s. 14,3 auf daß ihr seid, wo ich bin). Wir übertragen also *καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε* so: ihr sollt ja nach eurem Ende bei mir, mit mir leben. „An jenem Tage" geht dann nicht auf die Auferstehung, auch nicht auf die Wiederkunft, sondern auf den Tag, da sie der Herr dahin holt, wo er ist, dann werden sie nicht nur erkennen (im intellektualistischen Sinne), sondern erleben, daß der Sohn im Vater, daß sie im Sohne und er in ihnen ist. Auch die Beschreibung dieses Zustandes paßt besser auf das Sein im Vaterhaus als auf die Tage nach der Auferstehung.

V. 24 nennt nochmals die Bedingung, unter der es nur zur Erfüllung der tröstlichen Verheißung kommen kann: Liebe, die Gehorsam ist. Wer seine Liebe zu Jesus durch Gehorsam beweist, wird vom Vater und vom Sohn geliebt und ihm wird der Sohn *erscheinen*. Das Wort kommt im Johannesevangelium nur hier vor. Es steht 2. Mos. 33,13 u. 18 bei der Bitte des Mose: zeige dich mir, laß mich dein Angesicht sehen. Was Mose umsonst von Gott erbeten hat, das sollen sie erleben dürfen seitens ihres erhöhten Herrn. Philippus ist dieses Mal der Frager: warum willst du dich nur *uns* zeigen und nicht der Welt? Er bezieht also den sentenzartig geformten Satz nur auf die Elf. Es

handelt sich um etwas, was ihnen geschehen soll, unter der Voraussetzung, daß sie bei den Geboten Jesu beharren. Auch diese Bedingung verwehrt es, das Erscheinen des Christus auf die Tage nach der Auferstehung zu beziehen. Nirgends lesen wir eine Andeutung davon, daß dieses von der Beobachtung der Gebote Jesu abhänge. Jesus sagt: wenn ihr meine Gebote haltet (und deswegen Märtyrer werdet), dann erscheine ich euch und hole euch. Ja, er fügt, um die Kraft seines ermunternden Trostes zu erhöhen, noch ein Weiteres hinzu: wenn ihr mein Wort bewahrt, so sollt ihr mich nicht nur sehen, wenn es zum Tode geht, sondern schon vorher werden der Vater und ich bei euch, in euch sein.

Die ganze Größe dessen, was Jesus seinen Schülern zusagt, wird ihnen jetzt noch nicht offenbar. Sie sollen aber durch des Heiligen Geistes, des zweiten Lehrers Lehren einst merken, was das bedeutet. Er wird sie an das erinnern, was Jesus ihnen verheißen hat. Man denkt unwillkürlich an die Hilfe, die der Geist nach Matth. 10, 18 ff. den Schülern Jesu leisten wird, wenn man sie vor Gericht führt, wenn die Todesgefahr an sie herantritt. Dann wird der Geist ihnen geben, was sie sagen sollen, dann wird er sie auch an die Verheißung erinnern, daß er, wenn es für sie zu sterben gilt, zu ihnen kommen wolle und sie holen.

Jesu Trost wirkt Frieden und erlöst von der Furcht, die zur Verleugnung führen könnte: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* (damit greift Jesus ausdrücklich auf 14, 1 zurück) *μηδὲ δειλιάτω* (die *δειλία* ist die Furcht vor dem Martyrium s. 2. Tim. 1, 7). Er kann ihnen nicht mehr alles sagen, was er ihnen noch zu sagen hätte, dies aber, diesen ermunternden Trost wollte er den Schülern doch noch geben, damit er ihnen Halt und Hilfe sei, wenn die schweren Tage kommen. Jetzt kommen sie zunächst für ihn, nicht weil der Herrscher der Welt Macht über ihn hätte, sondern weil er des Vaters Gebot erfüllt, das ihm seinen Weg weist.

Über die Bedeutung des Sätzchens *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* später.

Das Wort vom Weinstock erscheint nach der kurzen Zwischenbemerkung ganz unmotiviert. Wie kommt Jesus plötzlich auf den

Weinstock? Auch darauf wird in anderm Zusammenhange zu antworten sein. Jetzt gilt es, das Wort zu verstehen. Der wahre Weinstock bin ich. Gibt es einen Weinstock, der nicht der wahre ist? Ja. Das ist die Thora. Sir. 24,17 sagt die Weisheit (= Thora) von sich: ich bin wie ein Weinstock, der Liebliches hervorsprossen läßt, und meine Blüten entwickeln sich zu prächtiger, reicher Frucht. Es ist also in jenem wichtigen Kapitel die Rede sowohl von der Thora als Weinstock als auch von vieler Frucht, die er bringt. An unserer Stelle ist im Gegensatz dazu zunächst gesagt: der wahre Weinstock ist Jesus. Dann ist die Rede von den Reben am Weinstock — das sind die elf Schüler — und endlich von vieler Frucht, die diese Schüler bringen sollen und die sie bringen werden, wenn sie am Weinstock bleiben. Es ist zu fragen, was mit diesen vielen Früchten gemeint ist. Man denkt gewöhnlich daran, daß sie in ihrem Leben viel Gutes, Wertvolles tun werden. Eine andere Deutung liegt näher. Jesus, der Lehrer, nennt sich den Weinstock; die Reben an ihm sind seine Schüler; so werden die Früchte, die sie bringen, die sein, welche sie für Jesus gewinnen. „Darin wird mein Vater geehrt, daß ihr viele Frucht bringt und werdet meine Schüler" (V. 8). Hier sind die reichen Früchte und das Schülersein zusammengerückt. Ebenso heißt es später: dazu habe ich euch (zu meinen Schülern und Aposteln) erwählt, damit ihr hingeht und Frucht bringt (V. 16). Endlich abschließend: ihr seid meine Zeugen, denn ihr seid von Anfang bei mir gewesen (V. 27). In 17,20 heißen diejenigen, welche hier Früchte genannt sind, „die durch das Wort der Elf an Jesus glauben werden."

Es wird sich noch weiter zeigen, daß das Lehrer-Schüler-Verhältnis den ganzen Abschnitt 15,1—26 beherrscht. Gleichzeitig zeigt sich auch hier wieder, daß das Ineinandersein von Jesus und den Elfen gleich ist dem Bleiben seiner Worte in ihnen. Der Vater reinigt die Reben, die Frucht bringen, damit sie noch mehr Frucht bringen, und beseitigt die, die keine Frucht bringen. Jetzt, da Jesus zu seinen Schülern spricht, sind sie fähig, Frucht zu bringen, denn er hat ihnen sein Wort gesagt. Nun kommt es darauf an, daß sie so bleiben. Das geschieht, wenn Jesu

Worte in ihnen bleiben und damit er in ihnen bleibt. Bleibt das der Fall, dann wird ihr Wirken als Zeugen Jesu reich gesegnet sein. Alles, was sie sich für diesen Dienst wünschen und erbitten, wird er ihnen geben (s. o.). Wenn sie von Jesu Wort weichen, werden sie aus der Gemeinschaft mit ihrem Lehrer hinausgetan und verfallen dem Gericht. Nichts können sie als Boten und Zeugen Jesu ausrichten ohne ihn. Auch die so ganz allgemein klingende Sentenz: „ohne mich könnt ihr nichts tun" ist streng auf die Elf und ihre Aufgabe, ihren Beruf zu beziehen.

Das Bleiben der Schüler in Jesus und das Bleiben Jesu im Vater wird in V. 9 u. 10 als Bleiben in der Liebe zu Jesus und zum Vater bezeichnet, und dieses wieder ist gleich dem Halten der Gebote Jesu bzw. des Vaters. Die sind es, die den Vater bzw. den Sohn lieben, welche die Gebote halten. Wo aber von Geboten die Rede ist, da liegt der Gedanke an die Liebe zu den Brüdern, in der sich die Liebe zu Gott und Christus äußert, nicht fern (s. den 1. Johannesbrief). Eine größere Freude können die Schüler ihrem Lehrer nicht machen, als wenn sie sich untereinander so lieben, wie er sie geliebt hat. Eine größere Liebe zu den Freunden gibt es aber nicht, als wenn einer für sie auch zu sterben vermag. Die Übersetzung: niemand hat größere Liebe, denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde, kann die Frage erwecken, ob nicht Jesus selbst eine größere Liebe kennt und übt als diese, nämlich die Liebe zu den Feinden, die auch für sie zu sterben vermag. Daher ist es besser zu übersetzen: Eine größere Freundesliebe gibt es nicht, als die, daß einer für seine Freunde zu sterben bereit ist.

Jesus ist bereit, für die Elf als für seine Freunde zu sterben. Damit nennt er sie mit einem Namen, den er ihnen bis dahin nicht gegeben hat. Knechte (*δοῦλοι*), Sendboten (*ἀπόστολοι*), Schüler (*μαθηταί*) haben sie bisher geheißen. Jetzt sollen sie Freunde heißen. Auch hier bietet das Lehrer-Schüler-Verhältnis, wie wir es von den Schriftgelehrten her kennen, die konkreten Anschauungen dar. Es kommt einmal ein Tag, da wird der Schüler mündig und tritt neben den Lehrer. Dieser Tag ist da, wenn der Lehrer den Schüler alles gelehrt hat, was er ihn lehren kann.

Ähnlich ist es nun mit Jesus und seinen Schülern. Zwar ist es nicht so, als wüßte der Lehrer nichts mehr für sie. Er hätte ihnen noch viel zu sagen. Er hat ihnen aber das kundgetan, was ihm der Vater für sie (ihrem jetzigen Fassungsvermögen entsprechend) gegeben hat. Darum wissen sie nun, was ihr Lehrer tut. Und nun sollen sie hingehen; nun beginnt ihre Arbeit, nachdem die Lehrzeit bei ihm zu Ende ist, und diese Arbeit soll reich gesegnet sein. Sie sollen Jesus eine Gemeinde werben, die die Verheißung der Dauer hat. Dabei sollen sie es immer wieder erfahren, daß ihnen alles gegeben wird, was sie für ihre Arbeit brauchen. Niemals sollen sie aber bei dieser Arbeit vergessen, einander zu lieben.

So sind die Elf, man möchte sagen, zu Lehrern promoviert. Unter des Vaters Zucht, im Gehorsam gegen Jesu Wort, durch die Liebe geeint, so stehen sie da als die Begründer und Führer einer neuen Gemeinde, der Gemeinde derer, die an Jesus glauben.

„Aber"! Alsbald kommt auch wieder das ernste Aber. Je mehr sie ihre Aufgabe treu erfüllen, desto gewisser und desto heißer trifft sie der Welt Haß. Wie die Welt ihn haßte, wie sie sein Wort ablehnte, so wird sie es auch ihnen gegenüber tun. Um Jesu willen werden sie ihnen tun, wie sie ihm getan haben. Sie werden es schuldhaft tun, denn sie haben die Werke gesehen, die Jesus unter ihnen getan hat. Wenn der andere Lehrer kommt, wird er für ihn zeugen, ebenso auch die Schüler, weil sie von Anfang seiner Tätigkeit als Sohn des Vaters bei ihm waren und seine Taten miterlebt haben.

Jesus sagt dies alles seinen Schülern, damit sie, wenn der Haß der Welt gegen sie losbricht, nicht irre werden. „Sie werden euch aus der Synagoge stoßen und werden meinen, daß sie, wenn sie euch töten, Gott einen Dienst erweisen." Als die Feinde der Schüler erscheinen hier die, die die Banngewalt haben, das sind die „Judäer". Sie eifern um Gott, kennen aber weder den Vater noch den Sohn. Ihr Eifer ist schuldhaft, aber nicht unentschuldbar (sie handeln *ἐν ἀγνοίᾳ* s. 1. Kor. 2, 8; Röm. 10, 1—2). Das Wort *πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ*. . . zeigt noch einmal, daß das

Johannesevangelium wie die Synoptiker nichts davon weiß, daß die Elf die Wiederkunft Jesu erleben sollen. Sie wissen vielmehr daß der Märtyrertod ihrer wartet. Dabei deutet das Evangelium auch mit keiner Silbe an, daß der Schüler, den Jesus lieb hat, von diesem Lose ausgenommen sein soll. Auch Johannes wird den Märtyrertod sterben. Er und seine Genossen sollen dies jetzt erfahren, weil Jesus von ihnen scheidet. Bisher konnte er sie mit dieser Kunde, daß man sie sogar exkommunizieren werde, verschonen; jetzt kann er es nicht mehr.

Wenn diese Mitteilung sie so bedrückt, daß sie vor lauter Trauer ihn nicht fragen: wo gehst du hin?, so sagt er ihnen zum Trost, daß er, wenn er gegangen ist, den „Lehrer" senden werde. Der wird der Welt drei Dinge überführend klar machen, erstens, daß ihr Unglaube Jesus gegenüber Sünde ist, zweitens, daß sein Hingang zum Vater Jesus als gerecht erweist, und drittens, daß er den Herrscher dieser Welt besiegt hat. So wird es der Welt = den pharisäischen Schriftgelehrten nicht mehr möglich sein, ihm vorzuwerfen, daß er mit Hilfe des Satans seine Taten getan habe.

Das Lehrgeschäft Jesu ist noch nicht zu Ende. Er hätte seinen Schülern noch viel zu sagen, aber sie können es jetzt noch nicht tragen. Der andere Lehrer wird hier eintreten.

Es ist hier der gegebene Ort, innezuhalten und näher zu begründen, warum Paraklet hier mit Lehrer übersetzt wird. Die Aussagen, die hier vom Geist der Wahrheit gemacht werden, nötigen dazu. Er wird der Wegleiter zu aller Wahrheit sein. Er wird sagen, was er hört. Er wird das Künftige verkündigen. Was er sagen wird, nimmt er von dem, was des Sohnes ist; er redet es nicht von sich aus.

Das ist genau die Terminologie, in der die „Judäer" (= Schriftgelehrten) von den Lehrern reden. *Ὁδηγεῖν* ist Übersetzung von יָרָה, im Hiph.-lehren. Der Paraklet wird nicht „von sich aus" reden, was er redet. Er wird nicht eigene Lehre vortragen, sondern Tradent sein. Was er hört, sagt er weiter. Warum wird dies besonders gesagt? Weil bei den Schriftgelehrten die Dinge so liegen: Zuerst ist man Schüler, und als solcher ist man Empfänger, Hörer. Wenn man Gehörtes redet, dann ist man

lediglich Trabent, Weitergeber. Die Ehre, das Wort (zum erſten Male) geſagt zu haben, gebührt und bleibt dem Lehrer. Daß er das Lehrwort geformt hat, das der Schüler weiterleitet, iſt ſeine Ehre, und je mehr ſolcher Worte von ihm weitergeſagt werden, deſto größer iſt ſeine Ehre (*δόξα*). Der Schüler verherrlicht nicht ſich, ſondern den Lehrer. Es bleibt aber nicht immer dabei, daß der Schüler Schüler und damit Trabent iſt. Er wird auch einmal Meiſter, Lehrer. Dann mag er zu dem, was der Lehrer geſagt hat, Neues, was der Lehrer noch nicht geſagt hat, aus der Thora Gefolgertes hinzufügen. Dann redet er von ſich aus, *ἀφ' ἑαυτοῦ*.

Der „andere Paraklet" iſt nur Trabent. Nichts ſagt er von ſich. Verherrlichung Jeſu, von dem er alles hat, was er lehrt, iſt ſein Ziel. So verſteht man, warum er der Paraklet heißt. *Παρακαλεῖν* heißt nicht nur tröſten. Das Wort erſcheint auch in Verbindung mit *λόγος*, dem Lehrwort, mit *διδάσκειν*, mit lehren. Die Verbindung iſt ſo eng, daß man *παρακαλεῖν* auch mit lehren wiedergeben kann; es hat den Nebenton des Autoritativen. Die Konkordanz zeigt, daß im Neuen Teſtament bei *παρακαλεῖν*, die Bedeutung: lehrend anſprechen viel häufiger iſt als die Bedeutung tröſten. Ganz beſonders deutlich zeigen die Paſtoralbriefe dieſen Gebrauch. *Ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει* heißt es im 1. Tim. 6, 3. Das Gegenteil von *διδάσκειν καὶ παρακαλεῖν* heißt *ἑτεροδιδασκαλεῖν*. *Ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς* (Tit. 2, 15). In 1. Petr. 5, 12 ſagt der Verfaſſer des Briefes: ich habe euch mit Wenigem geſchrieben *παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ*. Hier kann weder tröſten noch ermahnen überſetzt werden, ſondern am beſten: als Zeuge lehren. Was *παρακαλεῖν* in dieſen Verbindungen bedeutet, liegt in dem deutſchen Worte, das die genaueſte Überſetzung von *παρακαλεῖν* iſt: anſprechen. Der Angeſprochene iſt durch das zu ihm Geſprochene beanſprucht, aber auch gleichzeitig verpflichtet, befähigt zu lehren.

Gehen wir mit dieſer Bedeutung des Wortes an die Formel *παράκλητος* heran, ſo bedeutet ſie eben dies: der Angeſprochene. In dieſem Sinne paßt ſie auch durchaus zu dem, was Joh. 16, 13 vom Geiſt geſagt iſt: er redet nicht von ſich aus, ſondern er ſagt,

was er gehört hat d. h. was zu ihm gesprochen worden ist. Wir haben uns zu sehr gewöhnt bei παράκλητος die Beziehungen des Parakleten zu uns zuerst und fast allein zu beachten. Er ist der, der uns tröstet (Luther); er ist der, der uns hilft als Fürsprecher (Weizsäcker). Das Wort hat aber seine nächste Beziehung zu dem, der den Angesprochenen anspricht. An unserer Stelle ist der Ansprechende und in Anspruch nehmende Jesus nach seinem Hingang zum Vater. Was er von Jesus hört, das wird der Paraklet sagen.

Dieses Verständnis von παράκλητος gewinnt seine volle Bedeutung erst dann, wenn man beachtet, daß der Geist ὁ ἄλλος παράκλητος ist, d. h. daß es noch einen, einen ersten Parakleten gibt. Dieser erste Paraklet kann kein anderer sein als Jesus. Jesus wendet die Formel Paraklet nur in dieser indirekten Weise auf sich an. Inhaltlich deckt sich aber das, was er von sich als Lehrer sagt, ganz genau mit dem, was der zweite Paraklet tut, nur daß der ihn Ansprechende der Vater ist, daß er der vom Vater Angesprochene ist.

Es ist geradezu verblüffend, wie von dieser Beobachtung aus die Weise, wie Jesus, besonders im Johannesevangelium, von seinem Verhältnis zum Vater redet, verständlich wird. So das bedeutsame Wort: meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. So jemand will des Willen tun, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selber rede (Joh. 7, 16 f.) Nach diesem Worte ist Jesus der Theodidakt, der, was er von Gott gehört hat, was Gott zu ihm gesprochen hat, weiter sagt. Auch er redet nicht von sich aus, ebensowenig wie der zweite Paraklet. Wie dieser sagt, was er vom Sohn gehört hat, so jener, was er von Gott gehört hat. Er ist der von Gott Angesprochene wie der Geist der von Jesus Angesprochene ist.

Wenn wir nun von unserer Erkenntnis geleitet das Johannesevangelium durchgehen, dann müssen wir eins beachten, was vom Geist nicht gesagt ist. Jesus ist nicht nur der von Gott Angesprochene, der Gott gehört hat, sondern er ist auch der, der Gott gesehen hat. Er ist darum in doppelter Hinsicht Zeuge, Augen- und Ohrenzeuge. Wenn es vom Sohne heißt, daß er

den Vater gesehen hat, dann hat das zur Voraussetzung, daß zwischen ihm und dem Vater keine diesen verdeckende Hülle liegt. Das „von Angesicht zu Angesicht" ist hier in seinem eigentlichsten Sinne zu nehmen. Gott schaut ihn und er schaut Gott. Und was er gesehen hat bzw. sieht, das bezeugt er.

So verstehen wir, warum es in 1,18 heißt: „Er" *(ἐκεῖνος)* *ἐξηγήσατο*. Das seltene Wort heißt: erzählen, was man erlebt hat. Dabei bezieht sich dieses Erzählen stets auf besondere Erlebnisse. Die zwei Jünger erzählen, was sie auf dem Gang nach Emmaus erlebt haben (Luk. 24, 35). Kornelius erzählt von der Erscheinung des Engels (Akt. 10, 8), Petrus von dem ihm gewordenen Gesicht (Akt. 15, 14), Paulus von den göttlichen Bezeugungen, die er bei seiner Tätigkeit als Missionar erlebt hat (Akt. 15, 12; 21, 19). Nach diesem ganz deutlich umgrenzten Sprachgebrauch kann man z. B. wenn man die Erzählung eines Augenzeugen weiter erzählt, dafür nicht die Formel *ἐξηγεῖσθαι* brauchen. So gibt es denn für das, was im Himmel zu hören und zu sehen ist, nur einen Erzähler, nur einen Exegeten, den Eingeborenen.[1])

Ganz derselbe Anschauungskomplex ist Joh. 3, 11 ff. vorausgesetzt. Wir wissen, was wir reden, und wir zeugen, was wir gesehen haben. Das geht zunächst auf Jesus und Johannes zusammen, mit Beziehung auf das Ereignis der Taufe Jesu. Hier ist auch der Täufer Exeget. Er hat den Geist geschaut *(τεθέαμαι)* und hat Gott gehört *(εἶπεν* 1, 33). Mit Beziehung auf die himmlischen Dinge kommt aber der Täufer nicht mehr als Mitzeuge in Betracht. Wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen wollte. . . . Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, so daß er als Exeget der himmlischen Dinge hätte reden können. Das gilt nur vom Menschensohn, der vom Himmel herabgekommen ist.

[1]) Daß diese Beobachtungen nicht nur für das Johannesevangelium bedeutsam sind, sieht man an Matth. 23, 8. Wir treffen dort den *καθηγητής*. Das Wort kommt nur dort vor und Jesus sagt, es gebe nur einen Kathegeten, eben ihn, den Christus. Auch die Apostel werden nicht in dem Sinne zu Kathegeten, wie ihr Meister es ist. Es gibt Dinge, von denen nur er als Zeuge reden kann. *Καθηγητής* ist gleich *ἐξηγητής*.

Zu dem Besonderen, was den Exegeten von allen irdischen Exegeten unterscheidet, gehört aber ferner, daß er nicht nur den Vater gesehen hat, gehört hat, sondern daß er ihn jetzt sieht, jetzt hört. Der Sohn kann nichts von sich selber tun, sondern er tut, was er den Vater tun sieht (er vollendet des Vaters Werk 4, 34), und der Vater zeigt ihm alles. Hier steht ganz entsprechend einem: „der Vater sagt ihm alles" das: „der Vater zeigt ihm alles." Daher tut der Sohn auch nichts von sich aus, wie er nichts von sich aus sagt, lehrt (5, 19ff.).

Wie ich höre, so urteile ich, und mein Urteil ist darum gerecht. Es ist ja nicht mein Urteil, sondern des Vaters (5, 30). Ihr habt nie seine Stimme gehört (ihr Schriftgelehrten); ihr habt nie seine Erscheinung gesehen. Wäre das der Fall, so würdet ihr dem, der tut, was er den Vater tun sieht, und sagt, was er den Vater sagen hört, glauben (5,30).

Es steht in den Propheten geschrieben: sie werden alle von Gott gelehrt sein. Nicht, daß den Vater einer gesehen hat. Nur der, der beim Vater ist, der hat den Vater gesehen (6, 45 f.). In Angleichung an das *οὐχ ἑώρακεν* sagt Jesus von sich: *ἑώρακεν*. Er hätte auch sagen können: *ὁρᾷ*. Darin besteht eben das Sein des Sohns im Himmel, daß er beständig den Vater sieht und hört. Die Propheten sagen: alle sollen von Gott gelehrt sein. Durch sie hat Gott manchmal und mancherleiweise geredet zu den Vätern. Wer sie hört und ihr Schüler wird, der hört den Vater, dessen Mund die Propheten sind; der wird aber dadurch, daß er mittelst der Propheten den Vater hört, zu dem geführt, der mehr ist als die Propheten, die den Vater zwar gehört, aber eben doch nur gehört haben, während Jesus allein der ist, der den Vater gesehen hat. Er bringt darum das wahre Brot, d. h. die wahre Gotteslehre. Nein, er ist dies Brot selbst, vom Himmel gekommen (6, 45 ff.).

Von 7, 16. 17 war schon die Rede. Es darf aber V. 18 nicht übergangen werden. Vom andern Parakleten heißt es, er werde den Sohn verherrlichen, dadurch daß er nichts Eigenes bringt, sondern alles vom Sohne nimmt. Ganz so ist es auch mit dem ersten Parakleten. Dadurch daß er nicht von sich aus lehrt, sondern

Gottes Lehre lehrt, verherrlicht er den, der ihn gesandt hat. Er will nichts weiter sein als der Bote. Nur der Bote ist der rechte Bote, dem alles an der Herrlichkeit des Senders liegt. So tut er als Bote recht. Die ἀδικία ist in V. 18 nicht zu verallgemeinern, sondern in der Spezialbeziehung auf den Boten zu belassen.

8, 12 ff. Das Licht bin ich (nicht die Thora, die „Lehre"), so hat Jesus gesagt. Darauf erwidern die Pharisäer: du sagst da etwas über dich selbst aus! Dein Zeugnis gilt nicht. Wir haben hier ein schönes Beispiel für die Eigenart der biblischen Wortfamilie ἀλήθεια, ἀληθής usw. Es handelt sich bei ihr nicht um die zutreffende Feststellung eines Tatbestandes, sondern um eine Aussage, der man trauen kann, die gilt. Auch da, wo die Richtigkeit eines Zeugnisses unter dem Gesichtspunkt der Fixierung des Faktischen nicht angezweifelt wird, kann man sagen: das Zeugnis gilt nicht, weil es Selbstzeugnis ist. Man muß, um dies zu verstehen, allerdings das jüdische Prozeßverfahren kennen, bei dem alles auf die zwei bzw. drei Zeugen ankommt, nichts auf das Zeugnis des Angeklagten.[1]) Der Vorwurf, den die Pharisäer gegen Jesus erheben, wird aber nicht vor Gericht erhoben; sie übertragen den Grundsatz, der vor Gericht gilt, auch auf das Lehrgespräch. Jesus bemüht sich nun nicht, zu beweisen, daß sein Selbstzeugnis richtig ist, sondern daß es gültig ist. Genauer gesagt: er beansprucht wohl auch dafür die Richtigkeit, aber der entscheidende Ton liegt auf der Gültigkeit. Nach dem Gesetze gilt zweier Männer Zeugnis. Sie sind also aufzubringen. Durch die Art, wie Jesus diese zwei Zeugen als vorhanden erweist, ist deutlich, daß wir es nicht mit einer Gerichtsverhandlung, sondern mit einem Lehrgespräch zu tun haben. Vor Gericht würde die Beweisführung nicht stringent sein. Denn da scheidet das Selbstzeugnis ganz aus.

[1]) Bei dem Prozeß Jesu kommt es nicht zur Verurteilung, weil, nachdem die Zeugen versagt haben, nun auf Jesu Selbstzeugnis hin entschieden wird, sondern weil das, was Jesus von sich sagt, eine Gotteslästerung ist und nun ebensoviel Zeugen dieser Lästerung da sind, als Richter da sind.

Anders ist es hinsichtlich des Lehrworts. Nachdem Jesus gesagt hat: ich zeuge für mich und mein Vater, der mich gesandt hat, sagen die Pharisäer: wo ist dein Vater? Jesus hat oben gesagt: ich weiß, von wem ich komme und wohin ich gehe; das wißt ihr nicht, und jetzt redet er von einem Vater, der ihn gesandt hat und der für ihn zeugt. Wenn darauf die Pharisäer fragen: wo ist dein Vater? so denken sie dabei nicht an Gott, aber auch gewiß nicht an Joseph, der als sein Vater gilt, sondern an jemand, dessen Zeugnis Autorität, Geltung im Lehrverfahren hat, d. h. an einen ihnen unbekannten Lehrer, auf den sich Jesus als seinen Lehrer beruft. Die Bezeichnung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses mit Vater-Sohn ist bekannt. Tritt zu dem Zeugnis des Schülers noch das eines anerkannten Lehrers, dann gilt das Zeugnis. Es ist dann nicht lediglich *ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ;* er sagt, was er sagt, nicht lediglich *ἀφ' ἑαυτοῦ.* Jesus antwortet darauf: am Sohn = am Schüler erkennt man den Vater = Lehrer. Weil ihr mich nicht kennt, kennt ihr meinen Vater nicht.

Es ist nicht unwichtig, daran zu erinnern, daß Jesus das Gespräch mit Pharisäern führt, denen diese Verhältnisse vertraut sind. Gleichzeitig wird aber deutlich, welch weittragende Bedeutung es für das Verständnis des Johannesevangeliums hat, daß Jesus sein Verhältnis zu seinem Vater so stark mit den Anschauungsmitteln beschreibt, die ihm das Lehrer-Schüler-Verhältnis an die Hand gibt.

Jn 8, 26 f. finden wir das aufs neue bestätigt. Die „Judäer" fragen Jesus: wer bist du? Jesus sagt im Zusammenhang seiner Antwort: „der mich gesandt hat, verdient Vertrauen *(ἀληθής)* und ich sage das zur Welt, was ich von ihm gehört habe" (V. 26), ferner: ich tue nichts von mir aus, sondern, was mich der Vater gelehrt hat *(ἃ ἐδίδαξέ με ὁ πατὴρ, ταῦτα λαλῶ).* Ebenso V. 38: *ἃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ, λαλῶ* und V. 40: Ihr sucht mich zu töten, der ich euch die Wahrheit gesagt habe, die ich vom Vater gehört habe.

Und schließlich ist auch das letzte Wort, das Jesus öffentlich und für die Menge gesprochen hat *(ἔκραξε* 12, 44) ganz von dem Lehrer-Schüler-Verhältnis bestimmt. Wieder sagt Jesus, daß er

es sei, der als Licht in die Welt kam (nicht die Thora). Daß er, wenn er sich als das Licht bezeichnet, vor allem an seine Worte, an seine Lehre denkt, wird durch das Folgende ganz deutlich. Wenn jemand meine Worte hört und nicht bewahrt, den richte ich nicht. Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter. Das Wort, das ich geredet habe, wird ihn am jüngsten Tag richten. (Auch hier haben wir eine überbietende Entsprechung zur Thora. Diese ist nicht nur der Kanon für den Lehrer, sondern auch für den Richter.) Denn ich habe nichts von mir aus geredet, sondern der mich gesandt hat, er *(αὐτός)* hat mir befohlen, was ich sagen und reden soll. Und ich weiß, daß sein Wort ewiges Leben ist. Was ich nun rede, daß sage ich so, wie der Vater es mir gesagt hat.

„Wie der Vater gesagt hat, so sage ich es weiter." Jesus will nichts weiter sein als der treue Tradent. Darum heißt er auch in Apok. 3,14 *ὁ μάρτυς πιστὸς καὶ ἀληθινός.* Er bezeugt zuverlässig und endgültig, was Gott der Vater zu ihm gesprochen hat und spricht.

Von den ebengewonnenen Erkenntnissen aus erschließen sich zwei große Zusammenhänge, die für das Verständnis des Johannesevangeliums (aber nicht nur für dieses) von entscheidender Bedeutung sind. Wie kommt Gottes Wort, das, was Gott spricht, zu den Menschen? Auf diese Frage gibt das Evangelium eine umfassende Antwort. Am Anfang steht Gott. Er spricht seine Lehre, seine Thora zu Mose auf dem Berge. Dieser hört sie und gibt sie weiter, wie er sie gehört hat. Er gibt sie aber nicht nur sprechend weiter; er schreibt sie auf, und so wird das Wort Gottes an Mose zur Schrift. Gott hat aber nicht nur zu Mose gesprochen. Dieser ist der große Anfänger der Prophetenreihe. Des Propheten Aufgabe ist es, was Gott zu ihm gesagt, weiter zu sagen. Auch ihr Wort wird, teilweise wenigstens, Schrift. Zu den Propheten gehören auch die Psalmisten. Daher gehören auch ihre Gaben, weil vorher von Gott empfangen, wenn niedergeschrieben, zur Schrift. Das Wort aus Ps. 82: ich habe gesagt: ihr seid Götter, wird nach Joh. 10,35 zur Schrift, die nicht aufgelöst

werden darf, gerechnet.[1]) Das zu Mose, zu den Propheten und den Psalmisten gesprochene Wort ist Gottes Wort und darum absolut gültig und Gehorsam heischend. Es ist aber noch nicht das ganze Gotteswort und noch nicht das endgültige Gotteswort. Es ist auch nicht alles, was Mose, die Propheten, die Psalmisten sagen, Gottes Wort. Sie reden auch *ἀφ' ἑαυτῶν*. Wenn Jeremia erzählt, wie es ihm ergangen ist, dann redet er nicht, was Gott zuvor zu ihm gesprochen hat. Wohl aber, wenn es heißt: das Wort des Herrn geschah zu Jeremia. Ja, es ist denkbar, daß das, was ein Mose *ἀφ' ἑαυτοῦ* sagt, nicht auf der Höhe des absolut bindenden Gotteswortes liegt. Im Matthäusevangelium finden wir einen Fall, in dem Mose *ἀφ' ἑαυτοῦ* geredet hat. Auf die Frage der Pharisäer: warum hat uns denn Mose geboten, einen Scheidebrief zu geben und sich von ihr zu scheiden? sagt Jesus: Mose hat euch erlaubt, hat es zugelassen (nicht geboten), daß ihr euch von euren Weibern scheidet, um eurer Herzenshärtigkeit willen. Gottes Schöpfungsordnung ist das nicht. „Ich aber sage euch"... Damit setzt Jesus den Willen Gottes gegen die Erlaubnis des Mose. Er redet nichts *ἀφ' ἑαυτοῦ*.

Zum Wort Gottes oder zur Schrift gehören nicht die Lehren der Gelehrten. Diese sind nicht Propheten, von Gott gesandt und begabt, sondern Ausleger der Schrift, *γραμματεῖς*. Es mag ein Zeichen der Energie sein, mit der Johannes die Schriftgelehrten ablehnt, daß er ihnen diesen Titel, der immerhin ein Ehrentitel ist, nicht gibt. Nur dem Nikodemus wird die Ehre zuteil, *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* genannt zu werden. Die Schriftgelehrten des Johannesevangeliums heißen „Judäer" (7, 15).

Das noch nicht vollständige, noch nicht endgültige Wort Gottes, das wir Mose und den Propheten verdanken, verlangt nach dem vollendenden, endgültigen Gotteswort. Auch dieses spricht Gott. Er spricht es zum Sohne und zwar sagt er ihm alles, gibt ihm alles, was er noch zu lehren, zu sagen hat. Neben ihm und über ihn hinaus gibt es kein Gotteswort mehr. So wird es verständlich, daß er geradezu das Wort Gottes, *ὁ λόγος*, genannt

[1]) David redet nach Matth. 22, 43 *ἐν πνεύματι*, d. h. als Prophet (s. auch das *προφήτης ὑπάρχων Δαυείδ* in Apg. 2, 30).

wird. Alles, was Jesus, sagt ist Zeugnis, denn er hat es vom Vater gehört. Es steht nicht im Widerspruch, zu dem noch unvollendeten, noch nicht endgültigen Gotteswort, wie es die Schrift enthält. Die Schrift darf nicht aufgelöst werden (10, 35 vgl. Matth. 5, 17ff.). Die Schrift und das Gotteswort, das Jesus sagt, sind nicht wider einander. Es heißt nicht: entweder-oder, sondern: sowohl-als auch ganz besonders. Jesus sagt ja den „Judäern" = Schriftgelehrten: durchforscht nur die Schriften. Sie zeugen von mir. Was Gott zu den Propheten (Mose einbegriffen) und was er zu Jesus gesprochen hat, kann nicht zwiespältig sein; es ist ja derselbe Gott, der beides spricht.

Während Gottes Wort an die Propheten Schrift geworden ist und dadurch gleichsam sich verkörpert hat (s. *ὁ νόμος μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας* Röm. 2, 20), wird das zu Jesus gesprochene, vollendete endgültige Wort (man könnte sagen: *ὁ λόγος ὁ ἀληθινός*) in Jesus Fleisch: „das Wort ward Fleisch". Damit gewinnt es innerweltliche und innergeschichtliche Gegenwart wie das anhebende Gotteswort durch die Schrift. Nun gibt es zwei Weisen, wie Wort Gottes da ist: Schrift und Wort Jesu. Wir haben sie als Instanzen, denen man Glauben schenkt, in Joh. 2, 22 nebeneinander kennen gelernt *(οἱ μαθηταῖ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ, ὃν εἶπεν Ἰησοῦς)*. Die Hörer und damit die Zeugen dieser Worte sind nun die Apostel. Sie sagen weiter, was sie gehört haben. Damit sind sie wie die Propheten des Alten Testamentes herausgehoben aus ihrem Volk und haben eine Aufgabe, der Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit eignet. Sie sind zu besonderem Beruf Erwählte und sie allein können sagen: „wir schauten seine Herrlichkeit" (Joh. 1, 14), und „was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut haben, was unsere Hände betastet haben, das bezeugen und verkündigen wir euch (1. Joh. 1, 1. 2). Aber auch die Apostel empfangen zunächst nicht das ganze Wort Gottes. Nicht weil Jesus es nicht besäße, sondern weil sie noch nicht imstande sind, es aufzunehmen. Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen (16, 12). Sie sollen aber darum nicht für immer des ganzen Gotteswortes entbehren. Wenn Jesus nicht mehr zu ihnen reden kann, weil

er von ihnen genommen ist, dann kommt der zweite Paraklet. Er ist nicht der direkte Empfänger des Gotteswortes. Er ist nicht auch ὁ λόγος. Alles, was der Vater hat, ist ja dem Sohne gegeben. Aber der Sohn sagt dem Geist alles, was noch zu sagen ist. Durch den Geist kommt es zur ganzen Wahrheit. Nichts ist ihm verborgen. Auch das Künftige vermag er zu verkündigen.

So wird es nun drei Zeugen der Wahrheit geben: die Schrift, die Apostel und den Geist. Durch alle drei zusammen wird der Empfang der ganzen Wahrheit vermittelt. Der Geist ist noch künftig, aber Jesus wird ihn vom Vater her senden. Wenn er in den Aposteln Wohnung genommen haben wird, dann „werden sie zeugen und wird er zeugen". Sie werden bezeugen, was sie mit Augen gesehen und mit Ohren gehört haben; der Geist wird durch sie zeugen von dem, was ihnen bis jetzt noch verborgen ist, weil sie es, ehe sie den Geist haben, nicht tragen können. Es gibt auch ein Kennzeichen für das, was vom Geiste stammt und was nicht. Es muß mit dem, was die Schrift und die Apostel bezeugen, zusammenstimmen und es muß Jesus verherrlichen. Was Jesus verkleinert, ist nicht vom Heiligen Geist.

Es folgt noch eine letzte Vorbereitung auf das unmittelbar Bevorstehende. In kurzem werden die Schüler Grund haben zu klagen, binnen kurzem wird aber auch wieder Anlaß zur Freude sein. Wenn Jesus als der Auferstandene wiederkehrt, dann wird große Freude sein. Dann lösen sich die Rätsel, die sie jetzt zum Fragen treiben; dann ist die Zeit, da sie den Vater „in Jesu Namen" bitten werden, da sie ihre Bitten an den Jahwe-Vater durch den Jahwe-Sohn richten und gewisse Erhörung für sie finden werden. Hat doch der Vater sie lieb, weil sie den Sohn liebgewonnen und geglaubt haben, daß er vom Vater zu ihnen kam. Er ging aus vom Vater und kam in die Welt; nun verläßt er wieder die Welt und kehrt heim zum Vater. Das ist ein deutliches Wort, welches die Schüler fassen. Dahinter vermögen sie nicht einen verschleierten Sinn zu vermuten, wie bisher in manchem Worte ihres Lehrers, das ἐν παροιμίᾳ und nicht ἐν παῤῥησίᾳ gesagt war. Wir begegnen hier einem ähnlichen Anschauungskomplex wie Matth. 13. Jesu Worte

sind nicht alle ohne weiteres seinen Schülern verständlich. Er muß ihnen z. B. das Gleichnis vom viererlei Samen deuten. Nach der Auferstehung wird dies nicht mehr der Fall sein. Wie sie nach ihr manches Wort der Schrift erst recht verstehen werden, so auch manches Wort Jesu. Die Schüler frohlocken: du fängst jetzt schon an, zu uns ἐν παῤῥησίᾳ zu reden, und du weißt, was wir dich fragen wollten, darum glauben wir, daß du von Gott gekommen bist. Sie fassen diesen Glauben nicht jetzt zum ersten Male, aber sie meinen, ihn nun unerschütterlich zu haben. Sie täuschen sich. Noch einmal wird die Versuchung zum Unglauben an sie herankommen, und sie werden ihr erliegen. Sie werden fliehen und Jesus allein lassen. Er aber wird dann nicht allein sein, sondern der Vater ist bei ihm; darum bedeutet der Weg, den er geht, Sieg, den endgültigen Sieg, der seinen Schülern Frieden bringt. Keine Drangsal, die die Welt über sie bringt, darf ihren Mut dann mehr erschüttern. Es ist eine besiegte, geschlagene Welt, deren Gegensatz sie zu erleiden haben.

Das hoheprieſterliche Gebet.

(Kap. 17.)

Nicht das stellt Jesus seinen Schülern in Aussicht, daß die Drangsal aufhören werde, sondern dies, daß sie sie nicht übermögen soll. Nicht aber werden sie sie bestehen in eigener Kraft, sondern durch Gottes Hilfe. Diese Gotteshilfe erfleht er fürbittend für sie durch das sogenannte hoheprieſterliche Gebet. Es wird niemals recht verstanden, so lange man nicht wie bei Kap. 13—16 stets im Auge behält, daß es ein Gebet für die Elf ist. Innerhalb des Gebetes erweitert es Jesus selbst einmal ausdrücklich: ich bitte nicht nur für diese, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben. Sonst aber ist es, soweit es nicht Gebet für ihn selbst ist, Fürbitte für die Elf.

Für das Verständnis des Gebetes ist es von größter Wichtigkeit, daß wir an der Anrede nicht rasch vorbeigehen. Sie lautet: πάτερ = Vater, πάτερ ἅγιε = heiliger Vater, πάτερ δίκαιε = guter Vater. Immer wieder ist daran zu erinnern, daß man, um Gott zu rufen, anzurufen, seinen Rufnamen, seinen Eigennamen wissen muß.

Er lautet in Jesu Gebet: *πάτερ*, nicht *κύριε* oder sonstwie. Dieses *πάτερ* ist aber nicht zu verstehen als *πάτερ ἡμῶν*, sondern als *πάτερ μου*, als: Vater mein! Das besondere Verhältnis Jesu, das er nicht mit andern teilt, kommt damit zum Ausdruck. Gott ist der Vater des Christus, aber nicht so wie dies auch das Alte Testament und der Rabbinismus zu sagen vermochten, sofern der messianische König Gottes Sohn heißt, sondern als der, der ewig einen Sohn hat und darum immer Vater ist. Das ist die neue Gotteserkenntnis, die endgültige Gotteserkenntnis, die bis dahin nicht da war. Man konnte auch bisher schon sagen: Erkenntnis Gottes ist Leben; jetzt gilt dies erst recht, weil nun die wahre, endgültige Gotteserkenntnis da und möglich ist. Vater Jesu Christi des Sohnes: das ist nun der Name Gottes, in dem sich seine ganze Herrlichkeit offenbart. Indem Jesus diesen Namen kundgemacht hat, hat er den Namen Gottes verherrlicht. Bisher hat er ihn nur den Aposteln kundgemacht; nun ist die Stunde da, daß er dies tun wird für die Menschheit. Er kann dies aber nicht tun als der Judäer Jesus, sondern nur als der mit Herrlichkeit gekrönte Sohn. Dazu erbittet er seine Verherrlichung, nicht damit er herrlich sei, sondern damit er Gott als seinen Vater kundmache. Der Vater hat ihm als dem Menschensohn Macht gegeben über alles Fleisch (alles hat er ihm untertan gemacht, nach Ps. 8). Aber nun soll alles, was ihm Gott gegeben hat, in die Lage versetzt werden, ewiges Leben zu haben. Dies dadurch, daß sie den Vater erkennen als den, der der Einzige ist (der Vater ist nicht etwa nicht mehr Jahwe) und der, indem er sich als Vater offenbart, seine Selbstoffenbarung vollendet. Der Vater Jesu Christi ist *ὁ θεὸς ὁ ἀληθινός*, so wie Jesus der Sohn, *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινός, ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, ἡ ζωή, ἡ ὁδός, ἡ ἀνάστασις* ist. Zu dieser endgültigen Gotteserkenntnis kommt aber hinzu die gleichartige Erkenntnis, daß Jesus der Christ, der Sendbote dieses Vaters ist d. h. mit andern Worten, daß er der, *ὃν ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν ὁ πατὴρ, ὁ υἱός* in einzigartigem Sinne ist. So muß V. 3 umschrieben werden, damit er seinen vollen Sinn gewinne. Bis dahin erfüllte Jesus den Auftrag, den ihm der Vater gegeben, auf Erden. Auf ihr

den Vaternamen (in dem eben beschriebenen Sinne) kundzumachen, das war das Werk, das ihm der Vater aufgegeben hatte. Es ist dadurch vollbracht, das nun die Elf da sind (die künftigen Zeugen), die den Vater kennen. Nun kann er heimkehren in die Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt ward (*ὁ λόγος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*). „Ich habe deinen (Vater-)Namen kund gemacht den Elfen, die du mir gegeben hast aus der Welt heraus, die dein Eigentum waren und deine Gabe an mich wurden, und sie haben festgehalten, was ich, nachdem du es mir zuvor gesagt, zu ihnen gesprochen habe. Sie haben erkannt, daß ich nichts von mir aus (*ἀφ' ἐμαυτοῦ*) geredet habe; ich habe keine andern Worte zu ihnen gesagt, als die ich von dir empfangen, und sie haben sie angenommen; sie haben erkannt, daß ich dein endgültiger Bote bin (*ὅτι ἀληθῶς παρά σου ἐξῆλθον = ὅτι ὁ ἀπόστολός σου ὁ ἀληθινός εἰμι*).

Diese Elf sind die Frucht meines Wirkens auf Erden. Darum gilt meine Fürbitte ihnen, nicht der (ihnen feindseligen) Welt. Ich kann diese Fürbitte vor dich bringen, denn sie sind dein, weil alles, was mein ist, dein und alles, was dein ist, mein ist und weil ihr Glaube an mich meine Verherrlichung (in der Welt, auf der Erde) ist.

So sind die Elf für Jesus ein kostbares Gut, vorerst der einzige, wahre Gewinn seines Wirkens auf Erden. Bisher hat er, da er bei ihnen war, sie sich erhalten. Jetzt wird ihre Lage anders, denn er geht von ihnen; daher geht sein Bitte zum Vater, daß er sie nun bewahre. Ich bin nicht mehr in der Welt, sie sind noch in ihr, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie bei dem Bekenntnis zu mir als deinem ewigen Sohn (als dem Jahwe-Sohn), damit sie durch dies gemeinsame Bekenntnis geeint seien, ein *ἕν* (nicht *εἷς*), eine Einheit seien, wie wir (sofern du Jahve-Vater bist und ich Jahve-Sohn bin). Solange ich bei ihnen war, habe ich sie festgehalten bei dem Bekenntnis zum Jahwenamen, den du mir gegeben hast; ich habe sie behütet und keiner ging verloren außer dem Sohn des Verderbens, durch dessen Verhalten die Schrift erfüllt wurde. Nun gehe ich zu dir, aber ehe ich von ihnen scheide, sage ich diese Bitte noch in der Welt, damit sie ganze Freude

haben, wie ich sie habe. („Meine Freude ist die, daß ich tue den Willen, des der mich 'gesandt und vollende sein Werk.") Sie bedürfen dieser Freude, denn ihnen gilt der Haß der Welt, wie er mir galt. Sie gehören nicht zur Welt, wie ich nicht zu ihr gehöre, denn sie haben dein Wort (das Wort, das du mir gabst) empfangen. Nicht bitte ich, daß du sie aus der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrst, wenn die Bosheit der Welt gegen sie losbricht. Das geschieht durch dein Wort. Wenn du es in ihnen wirksam werden lässest, so daß sie durch es dir zu eigen werden und bleiben, dann sind sie bewahrt. Dein Wort ist die Wahrheit als Macht. Ich bin dein Sendbote an die Welt; sie sind die Meinen und damit sie es sein können und seien, tue ich meinen Dienst, zu dem du mich gesandt hast, bis in den Tod.

Durch ihr Wort werden andere (die jetzt noch zur Welt gehören) an mich glauben. Auch ihnen gilt meine Fürbitte. Sie geht dahin, daß du alle zu einer Einheit zusammenführest und sie diese Einheit bewahren, die der entspricht, die du und ich haben, und daß auch sie in uns seien. Diese in uns gegründete Einheit der an mich Glaubenden wird die Welt davon überführen, daß du mich gesandt hast („daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt").

Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gabst (sie besteht darin, daß ich als dein Sohn πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας bin) ihnen gegeben (wir haben aus seiner Fülle alle genommen Huld um Huld, nicht nur, um sie für uns zu genießen, sondern um durch sie gestaltet zu werden und sie weiter zu leiten). Du bist aller Güte voll und bist in mir, so daß auch ich es bin. Wenn ich nun als der Allgütige in ihnen lebendig bin, dann werden sie τέλειοι sein und untereinander eins und die Welt wird erkennen, daß du mich gesandt hast (s. V. 21, eine durch Liebe und Güte geeinte Gemeinde ist der Tatbeweis dafür), aber auch daß du sie lieb hast und darum ihnen Güte gabst wie mir.

Auch sie werden nicht immer auf Erden bleiben. Dann, Vater, will ich (die Bitte wird fast zur Verfügung), daß sie nicht in den Hades gehen, auch nicht nur in Abrahams Schoß kommen, sondern daß sie da sind, wo ich bin (im innersten Heiligtum des

oberen Tempels) und dort meine Herrlichkeit schauen, die deine Liebe, welche mir galt, ehe die Welt ward, mir gab.

Gütiger Vater![1]) Die Welt erkannte dich nicht. Ich aber erkannte dich (weil du mich dich sehen und hören ließest) und diese Elf haben mich als deinen Boten erkannt. Ich habe ihnen kundgemacht, daß du Jahwe-Vater bist und ich werde diese Erkenntnis in ihnen erhalten und mehren. So wird die eine Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sein und ich in ihnen. Dann wirst du durch mich auch ihnen Vater sein.

Mag bei dieser Pharaphrase Einzelnes diskutabel sein, so viel ist gewiß, daß das Gebet Jesu zum größten Teile den Elfen gilt und überwältigend offenbart, was es für Jesus und die Welt bedeutet, daß diese Elf da sind. Auf ihnen ruht (als Schülern, als Zeugen, als Reben am Weinstock) die Hoffnung der Welt.

Wir werfen die Frage auf, ohne hier auch schon ihre Antwort zu versuchen: was bedeutet es, daß das Johannesevangelium in fünf Kapiteln so von den Elfen handelt, wie es dies tut?

Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu.

(18, 1—19, 42.)

Die Erzählung der Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu ist bei Johannes eine durchaus tendenziöse, d. h. von einer klaren Absicht bestimmt. Es soll deutlich werden, daß die eigentlichen Mörder Jesu die Hohenpriester und die pharisäischen Schriftgelehrten sind, nicht das Volk, auch nicht Pilatus.

Jesus ist mit seinen Elfen in den Garten jenseits des Kidron gegangen, wo er oft mit seinen Schülern zusammen war. Judas, der als Schüler Jesu den Garten kennt, kommt mit einer Schar römischer Soldaten, die von einem Chiliarchen, wir würden sagen: von einem Oberst, angeführt werden, und mit Dienern der Hohenpriester und Pharisäer. Da von Dienern der Pharisäer die Rede ist, können hier nur die in Jerusalem einflußreichen pharisäischen Schriftgelehrten gemeint sein. Wichtiger ist aber die nur dem Johannes eigene Mitteilung, daß zur Gefangennahme Jesu eine ansehnliche

[1]) *δίκαιος* ist hier schwerlich vom Richterbilde herzunehmen, sondern als Adjektivum zur *δικαιοσύνη*, die gleich צְדָקָה = fromme Güte ist.

römische Truppenmacht aufgeboten war, kommandiert von dem Befehlshaber einer Kohorte. Das verrät zweierlei, nämlich, daß von vornherein die Absicht bestand, Pilatus an den entscheidenden Schritten gegen Jesus zu beteiligen, und daß man ihm die Gefahr einer Volkserhebung als groß und nahe hingestellt hat. Sonst hätte er nicht einen beträchtlichen Teil der Besatzung aufgeboten. Der Chiliarch mag, um das gleich hier zu sagen, sich mit seinem Truppenkommando sehr merkwürdig vorgekommen sein, als man schließlich einen einzigen Mann band, der zudem jedem Widerstand gegen die Gefangennahme wehrte. Und als er, was selbstverständlich ist, Pilatus Meldung erstattete, mußte dieser sofort den Eindruck haben, daß es „die Judäer" verstanden hätten, ihn ihren Zwecken dienstbar zu machen. Jedenfalls wußte er durch den Chiliarchen, daß Jesus kein gefährlicher Aufrührer im politischen Sinne sei.

Auch das ist ein dem Johannes eigentümlicher Zug der Erzählung, daß Jesus aus dem Garten heraustritt und der Schar entgegenkommt (ἐξῆλθεν V. 4). Auf seine Frage: wen sucht ihr? antworten die Gefragten, wohl die Diener: Jesus, den Nazoräer. Das ist die von den Schriftgelehrten für ihn geprägte Bezeichnung. Wie die Bemerkung eines Augenzeugen klingt es, wenn gesagt wird: Neben diesen Fragern stand der Verräter Judas. Jesus antwortet: ich bins. Es ist verständlich bei Dienern der Hohenpriester und Schriftgelehrten, von welchen schon früher erzählt wurde, daß sie Jesus nicht zu greifen wagten, daß sie bestürzt zurückweichen und dabei zu Fall kommen. Jesus wiederholt seine Frage und erhält dieselbe Antwort. Da liefert er sich ihnen aus und bittet seine Schüler frei. Die dazugefügte Bemerkung des Evangelisten, daß damit ein Jesuswort aus dem hohenpriesterlichen Gebet erfüllt worden sei, zeigt, daß der Verfasser des Evangeliums erstens der Meinung ist, daß Jesus dieses Wort wirklich gesagt hat, das hohepriesterliche Gebet also für ihn weder Schöpfung der Gemeinde noch gar seine eigene Schöpfung ist, und zweitens, daß er Jesu Worte schon genau so ansieht wie Verheißungsworte der Schrift.

Unter den Dienern muß sich der Diener des Hohenpriesters am ehesten an Jesus herangewagt haben, denn er erhält den

Schwertschlag des Petrus. Wir erfahren auch, wie er geheißen hat: Malchus; ebenso erfahren wir, daß Petrus ihm das rechte Ohr abschlägt. „Der Diener des Hohenpriesters Kaiphas, Malchus, verlor durch einen Schwertschlag des Petrus bei der Gefangennahme Jesu sein rechtes Ohr!" Was will dieser genaue Bericht, den man in Jerusalem noch lange auf seine Richtigkeit hin kontrollieren konnte? Er will den Erzähler als Augenzeugen erweisen. — Jesus wehrt jede Gewalttat ab. Petrus soll sein Schwert einstecken, denn sein Herr ist bereit, den Todesweg zu gehen.

Nun geschieht die Heldentat, daß die römische Mannschaft mit ihrem Obersten und die Diener der „Judäer" einen wehrlosen Mann gefangen nehmen und fesseln. Fast hört man etwas wie Spott durch die Worte klingen. Sie führen ihn zuerst zu Hannas. Die römischen Soldaten verschwinden hier aus der Erzählung. Warum führt man Jesus zu Hannas? Da Johannes die ganzen Vorgänge vor Kaiphas nicht erzählt, muß er einen besonderen Grund gehabt haben, die Vorführung vor Hannas, dem einflußreichen Schwiegervater des Kaiphas, zu erzählen. Wenn der Grund dafür überhaupt noch zu finden ist, dann muß er sich aus der Erzählung dessen, was vor Hannas geschah, ergeben.

Zuvor aber sorgt Johannes dafür, daß der Leser erfährt, daß die für die Zuverlässigkeit eines Berichts notwendigen zwei Zeugen dabei waren. Petrus und ein anderer Jünger folgen Jesus. Jener andere Jünger war mit dem Hohenpriester bekannt oder, was wohl die richtigere Übersetzung ist, verwandt. Wieder bietet der Bericht eine geradezu minutiöse Darstellung der Hergänge. Der andere Jünger ist mit Jesus und den Andern hineingegangen, Petrus aber draußen stehen geblieben. Da kommt jener andere Jünger wieder heraus, spricht mit der Türhüterin (der Bericht weiß sogar, daß eine Frau die Türe öffnete) und führt den Petrus herein. Als sie an der Türhüterin vorbeigehen, fragt diese: du bist doch nicht auch einer von den Schülern dieses Menschen? Petrus antwortet: Nein! tritt zu den Sklaven und Dienern, die sich in der kühlen Nacht ein Kohlenfeuer angezündet haben, und wärmt sich mit ihnen daran. Ist das nicht wieder eine gewollte Akribie in der Beschreibung der Vorgänge, die den Augenzeugen verraten soll?

Das Verhör vor Hannas beginnt. Jesus wird gefragt nach seinen Schülern und nach seiner Lehre. Vielleicht, daß das, was er antwortet, Handhaben gegen ihn bietet. Das Verfahren des Hannas ist nicht das übliche. Erst wenn man keine Zeugen finden kann, fragt man den Angeklagten: was sagst du von dir selbst? Das ist aber in Jerusalem und mit Beziehung auf die Lehre Jesu nicht nötig. Jedesmal, wenn Jesus in Jerusalem war, hat er vor aller Welt gelehrt. Er hat gelehrt in der Synagoge und im Tempelgebiet, wo alle Judäer zusammenkommen. Er hat nie in einem Winkel Jerusalems im Verborgenen gelehrt. So ist also die Stadt voller Ohrenzeugen. Möge Hannas diese fragen. Interessant ist an dieser Antwort Jesu, daß er auch in der Synagoge zu Jerusalem gelehrt hat. Davon wissen wir sonst nichts. Die Mitteilung ist auch keineswegs im Zusammenhange notwendig. Es hätte auch genügt, wenn dastände: ich habe stets im Tempelgebiet gelehrt. Wir treffen wieder auf die Genauigkeit des Zeugen.

Jesus zeigt, daß er den listigen Schachzug des Alten durchschaut, und macht ihn durch die Verweigerung einer Aussage unwirksam.

Das versteht auch die Umgebung des Hannas, und einer der Diener meint sich das Wohlgefallen des mächtigen Mannes damit verdienen zu sollen, daß er Jesus einen Backenstreich gibt. Dieser führt dem Wohldiener sein Unrecht zu Gemüte. Habe ich Böses geredet, so verklage mich darob (*μαρτυρεῖν* heißt auch so viel wie anklagen, da der Zeuge zugleich der Ankläger ist); war aber das, was ich sagte, richtig, warum schlägst du mich?

Hannas wußte, so gut wie Kaiphas, daß es schwer sei, gegen Jesus die nötigen Zeugen mit stichhaltigen schweren Beschuldigungen aufzubringen. Er mag dem Schwiegersohn haben helfen wollen, indem er Jesus eine Falle stellte. Sein Versuch mißlang. Kaiphas muß sehen, wie er zum Ziele kommt. Hannas sendet den Gefesselten ihm zu.

Gleichzeitig erliegt Petrus der Versuchung. Die Männer am Feuer fragen ihn wie die Türhüterin: du bist doch nicht auch einer von seinen Schülern? Er sagt: Nein! Da sagt einer von

dem Hausgesinde des Hohenpriesters, ein Verwandter von Malchus, dem Petrus das Ohr abgeschlagen hat: ich habe dich doch im Garten bei ihm gesehen. Da leugnet Petrus zum dritten Mal, und der Hahnenschrei erinnert ihn an Jesu Warnung.

Wer aber ist der, der weiß, daß der letzte Frager mit Malchus verwandt war, und was trägt es aus, ob wir dies wissen oder nicht? Der das erzählt, sagt damit in schonendster Weise, daß er Zeuge des Falles des Petrus sein mußte. Wer war dieser Zeuge? Es war jener andere Jünger; es war Johannes.

Mit V. 28 kommen wir zu einem Rätsel, das uns Johannes mehrfach aufgibt. „Sie führen *also* Jesus von Kaiphas in das Prätorium." Das ist alles, was Johannes über die Ereignisse vor Kaiphas sagt. Weiß der Verfasser des Evangeliums nichts davon? Das hat noch niemand behauptet. Er weiß ebensogut davon wie von der Einsetzung des Abendmahls, von der er auch nichts berichtet. So muß er seine Gründe für solch Schweigen haben. Ob wir sie noch erkennen können? Jedenfalls sind dem Verfasser des Johannesevangeliums die Vorgänge vor Pilatus für seine Zwecke wichtiger als ein Bericht über Kaiphas und sein Synedrium. An dem zähen Kampf zwischen Pilatus und den „Judäern", der mit der Niederlage des Pilatus endet, kann er deutlich zeigen, daß die eigentlichen Schuldigen am Kreuzestode Jesu die „Judäer" sind.

Auch der Bericht über diese Vorgänge verrät den Augenzeugen. Jener andere Jünger geht mit zu Hannas, zu Pilatus, von Pilatus unter das Kreuz. Zunächst sagt er: es war früh, als die „Judäer" Jesus in das Prätorium brachten. Wir überhören nicht: sie brachten ihn *in* das Prätorium, doch nicht sie selbst, die „Judäer", setzt Johannes korrigierend hinzu; sie gingen nicht hinein, um sich nicht zu verunreinigen. Sie wollten ja am Abend das Passah essen.

Das: sie führten Jesus in das Prätorium, erläutern die „Judäer" selbst dadurch, daß sie sagen: wir haben ihn dir *übergeben*. Nur eine genaue Kenntnis der damaligen Verhältnisse vermag uns die Bedeutung dieser Formel (wir finden sie auch Matth. 27, 2) zu zeigen. In Jerusalem gab es zweierlei Gericht,

das judäische und das römische. Viele Gerichtsfälle wurden vom judäischen Gericht erledigt, ohne daß sich der römische Richter darum kümmerte. Wenn ein Judäer wegen eines kultischen oder ähnlichen Vergehens 39 Geißelhiebe bekam, so fragte Rom nichts danach. Die gemeinen Verbrechen dagegen gehörten vor das römische Gericht. Die gemeinen Verbrecher mußten diesem übergeben werden, damit es mit ihnen nach seinem Rechte verfahre. So geschieht es mit Jesus. Durch die Übergabe an Pilatus erklären sie ihn als gemeinen Verbrecher, der der römischen Gerichtsbarkeit verfällt. Sie hat nun das Verfahren gegen ihn in der Hand.

Pilatus aber ist ratlos gleich zu Beginn. Er vermag in Jesus nicht mehr den gefährlichen Volksverführer zu sehen, gegen den er einschreiten muß. Was liegt aber außerdem gegen ihn vor? So muß er fragen: welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen vor? Es zeigt sich hier schon deutlich, wie falsch die Meinung ist, daß es sich bei der Tötung Jesu um die Vollstreckung eines Todesurteils handelt, welches die geistliche Behörde gefällt hat und das nun durch den weltlichen Arm vollzogen werden soll. Die „Judäer" sagen nicht: wir haben ihn zum Tode verurteilt und bitten dich nun, daß du das Urteil vollstrecken lässest, sondern sie sagen: wir bringen dir hier einen Verbrecher (*κακὸν ποιῶν* V. 30). Wäre er das nicht, so hätten wir ihn dir nicht übergeben. Sie wachten über den wenigen Kompetenzen, die sie noch hatten, diese „Judäer", und lieferten keinen der Ihrigen ohne Not dem römischen Richter aus. Sie tun es sonst nur, wenn sie es müssen, hier bei Jesus, weil sie es wollen. Er soll als ein von ihnen Preisgegebener, Ausgestoßener (s. Matth. 27, 1. 2) am Kreuze sterben.

Pilatus glaubt den unangenehmen Fall auf einfache Weise loswerden zu können. Er sagt: Nehmt ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz. Damit hat er den „Judäern" erlaubt, in diesem Falle gegen den *κακοποιός* Jesus zu verfahren, wie es ihr Gesetz vorschreibt. Er hat keineswegs damit gerechnet, daß Jesus dann freikommen werde. Er weiß, daß die „Judäer" ihm den Tod geschworen haben. Sein Wort läßt sich daher auch so wiedergeben:

nehmt ihn und tötet ihn nach eurem Gesetze. Selbst wenn es richtig wäre, daß das Synedrium in Jerusalem keine Todesurteile vollstrecken durfte, so hätte Pilatus mit diesem Worte für diesen Fall den „Judäern" erlaubt, Jesus zu töten. Dann wäre er aber gesteinigt und nicht gekreuzigt worden. Dann wäre er als ein Sohn Israels der Wohltat der Steinigung (das ist kein Schreibfehler) teilhaftig geworden und hätte nicht als Verfluchter am Fluchholz des Kreuzes geendet. Dort aber wollte der Judäerhaß Jesus haben. Darum greifen sie auch nicht zu, was sie sonst mit beiden Händen getan hätten, als Pilatus ihnen das Anerbieten macht, Jesus zurückzugeben. Sie wollen ihn nicht zurückhaben. Darum sagen sie: es ist uns nicht erlaubt, jemand zu töten. Das kann und soll an unserer Stelle nicht heißen: ihr Römer erlaubt uns nicht ein Todesurteil, das wir gefällt haben, zu vollstrecken. Sie haben ja eben von Pilatus die Erlaubnis bekommen, Jesus nach ihrem Gesetze zu richten. Die Antwort der „Judäer" lautet: dieses unser Gesetz erlaubt uns nicht, jemand zu kreuzigen. Daß dies hier der Sinn von *ἀποκτεῖναι* ist, beweist der Zusatz des Johannes: das geschah, damit das Wort Jesu erfüllt würde, durch das er gesagt hat, daß er erhöht d. h. gekreuzigt werden sollte. Man muß es immer wieder sagen, daß die herrschende Deutung des Verses: die „Judäer" hätten keine Möglichkeit gehabt, Jesus zu töten, irrig ist. Dieser Irrtum hindert zu sehen, daß es den „Judäern" nicht nur darauf ankam, daß Jesus sterbe, sondern vor allem darauf, daß er als Verfluchter sterbe. Es gab kein eindrucksvolleres Mittel, der Masse zu beweisen, daß Jesus ein *πλάνος*, ein Verführer, ein Pseudomessias sei, als wenn er am Kreuze endete.

Die „Judäer" weigern sich, Jesus zurückzunehmen und ihn ihrer richterlichen Kompetenz zu unterstellen. Da sie Pilatus dazu nicht zwingen kann, muß er wohl oder übel an den Fall herantreten. Man hatte ihm berichtet, daß dieser Jesus von der ihn umjubelnden Menge als König begrüßt worden sei. So will er feststellen, wie sich der Angeklagte dazu stellt. Bist du der König der Judäer? so fragt er darum. Jesus stellt zuerst fest, woher diese Frage kommt. Sie hat ihren Anlaß in der Angeberei der

„Judäer", und Pilatus möchte wissen, wie sich Jesus zu diesem Anspruch stellt. Jesu Antwort enthebt ihn jeder Sorge, daß er je Rom gefährlich werden könnte. Ja, er will ein König sein, dieser seltsame Mann; aber er will nicht, daß sich nur eine Hand zum Kampfe für ihn rühre. Sein Königreich liegt in einer andern Sphäre als das Kaiserreich Rom. Pilatus sagt darauf mit leichtem Spott: aber ein König bist du also doch? Darauf antwortet Jesus: Ja, ich bin ein König und dazu in die Welt hineingeboren, damit ich für die Wahrheit zeuge. Wer aus der Wahrheit ist, der gehorcht mir, der erkennt mich als seinen König an. Der Skeptiker Pilatus antwortet: Wahrheit!? Was ist das?

So ist es festgestellt, daß es mit der Anklage „ein für Rom gefährlicher Kronprätendent" nichts ist. Wenn nur Pilatus den unbequemen Menschen los wäre! Da fällt ihm ein schlauer Ausweg ein. Er will die Sitte, zum Passahfest einen Gefangenen loszugeben, damit er Pasah mit seinem Volke halten kann, benutzen, nm sich Jesus vom Halse zu schaffen. Umsonst. Sie bitten lieber um den Mörder Barrabas als um Jesus. Man muß immer wieder staunen, wie weit das stolze Rom dem kleinen Judäervolk entgegenkam. Diese Sitte, einen Gefangenen zum Passah loszugebeu, ist wie eine Verbeugung vor dem hohen Feste. Zugleich beweist sie aber auch, daß das Passahlamm noch nicht gegessen ist. Sonst hätte die Loslassung des Verbrechers zur Teilnahme am Passahmahle ja keinen Sinn. Während sie am Abend draußen Jesus vom Kreuze nehmen, liegt der Mörder Barrabas am Tisch beim festlichen Mahl.

Noch einen letzten Versuch macht Pilatus, um aus der mißlichen Sache herauszukommen. Er straft durch Geißelung und verhöhnt den Schwärmer, der sich einen König nennt. Wenn er aber meint, daß er damit dem Haß der Ankläger Genüge getan habe, so irrt er sich. Vergebens zeigt er ihnen den Gegeißelten und Verhöhnten: „seht doch den armen Menschen!" sie, die Hohenpriester mit ihren Dienern, schreien: ans Kreuz mit ihm, ans Kreuz!

Nun geht Pilatus, schon halb verzweifelt, sogar so weit, ihnen zu erlauben, daß sie ihn kreuzigen. Macht mit ihm, was ihr wollt! Ich kann keine Schuld an ihm finden. Da müssen die „Judäer" heraus

mit dem eigentlichen Vorwurf, den sie gegen Jesus erheben: „er hat Gott gelästert, indem er von sich behauptet, er sei der Sohn Gottes; darauf steht nach unserm Gesetze der Tod.“ Da wird dem Pilatus noch unheimlicher als schon bisher. Er ahnt etwas vondem, was Jesus für sich in Anspruch nimmt. Auf seine Frage: wo bist du her? schweigt Jesus zuerst, und auf das hoffärtige Wort: „mit mir redest du nicht, mit mir, der ich Macht habe, dich loszulassen oder zu kreuzigen?“ sagt er: „du könntest mich nicht töten, wenn Gott dir nicht dazu Macht gäbe“; du bist Werkzeug. Der Hoheprieſter, der mich dir übergab, ist (mit seinem Hohenrat) der eigentliche Schuldige.

Nun will Pilatus Jesus frei lassen. Dieser Möglichkeit gegenüber geraten die „Judäer“ außer sich: lässest du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht. Mag er's mit seinem Königtum meinen, wie er will, jeder, der sich als König ausgibt, ist des Kaisers Feind. Sie drohen mit des Kaisers Ungnade und erreichen nun, was sie wollen. Pilatus richtet. Auf dem Platze vor dem Prätorium, den die helliniſtischen Juden *Λιθόστρωτον*, die aramäisch redenden *Γαββαθά* nennen, setzt er sich am Rüsttag vor Passah etwa um 6 Uhr morgens auf den Richterstuhl. Er läßt Jesus herausführen und ruft mit schneidendem Hohn den „Judäern“ zu: siehe da euer König! Sie aber schreien: weg, weg, ans Kreuz mit ihm! Und auf die nicht minder hohnvolle Frage: euern König soll ich kreuzigen? antworten die Hohenprieſter: wir haben nur den Kaiser zum König. Da gibt Pilatus Jesus ihnen preis. Er soll gekreuzigt werden.

Es ist fraglos, daß die Darstellung des Ringens zwischen Pilatus und den „Judäern“ von großer Anschaulichkeit ist und bei näherem Zusehen verrät auch der beachtenswerte Wechsel des Subjekts auf seiten der Ankläger wieder den Zeugen: *Ἰουδαῖοι, οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται.*

Besonders wichtig ist auch der Umstand, daß, während wir bisher wohl Übersetzungen aramäischer bzw. hebräischer Termini ins Griechische hatten, hier mit einem Mal für die griechische Bezeichnung die entsprechende aramäische genannt wird. Ob es für griechische Christen so wichtig ist, wie eine Örtlichkeit aramäisch genannt wird, läßt sich fragen.

Auf die Verurteilung folgt alsbald die Exekution, vollzogen von der römischen Obrigkeit, die den Todesspruch schließlich gefällt hat. Jesus ist von den „Judäern" ausgestoßen, nicht aber, wie etwa Paulus, römischer Bürger; folglich wartet auf ihn nicht das Schwert, sondern das Kreuz, die Strafe der Sklaven. Er trägt selbst sein Kreuz (wohl nur den Querbalken, der auf einem feststehenden Stamme an der Richtstättte befestigt wird) nach der Schädelstätte, nach Golgotha (s. o.). Zwei andere, die verdient haben, was er nicht verdient hat, kreuzigen die Römer mit ihm, ihn in der Mitte. Über ihm stehn zu lesen sein Name und die Schuld, derentwegen er stirbt: Jesus der Nazoräer, der König der Judäer. Die „Judäer" empfinden den Stich, den Pilatus ihnen damit versetzt. Er soll schreiben: er hat behauptet, er sei der König der Judäer. Diesesmal beharrt aber der Römer auf seinem Willen.

Die Habe des Gekreuzigten gehört den Exekutoren. So teilen sich die Soldaten in Jesu einzigen Besitz, in seine Kleider. Es ist schade, den gewebten Leibrock zu teilen, so losen sie um ihn und erfüllen damit ein Wort des 22. Psalms (V. 19), der von dem Leiden des Gerechten handelt. Johannes weist darauf ausdrücklich hin, denn die Erfüllung dessen, was die Schrift über das Leiden des Gerechten sagt, ist die beste Widerlegung der Folgerung, die der „Judäer" aus der Kreuzestatsache zieht, daß Jesus als ein Verfluchter gestorben und damit auch von Gott verworfen sei. Dieser Hinweis mußte um so stärker wirken, je höher die Schrift geschätzt wurde.

Es folgt ein Abschnitt, der ganz wieder die Eigenart des Johannesevangeliums trägt. Der Augenzeuge berichtet. Bei dem Kreuze stehn vier Frauen: Maria (Jesu Mutter), Marias Schwester, Maria, des Kleophas Weib, und Maria aus Magdala. Jesus sieht seine Mutter stehen und den Jünger bei ihr, den er lieb hat. Da spricht er zur Mutter: Weib, siehe dein Sohn! und zum Jünger: siehe deine Mutter! Und von da an sorgt Johannes für seiner Mutter Schwester.

Noch ein Wort eines Psalms, der vom Leiden des Gerechten handelt, geht in Erfüllung. Die Qual des Durstes dringt Jesu die Klage ab: mich dürstet. Das *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ* heißt nicht: Jesus sagte so, damit dieses Psalmwort Erfüllung finde (Ps. 69, 22).

Das *ἵνα* geht darauf, daß nach Gottes Willen durch das Wort Jesu ein Psalmwort sich erfüllt und damit zum zweitenmal deutlich wird, daß Jesus nicht als von Gott Verfluchter, sondern als ein Gerechter stirbt. Man reicht dem Dürstenden einen Schwamm voll sauren Weins zum Munde. Er nimmt die letzte Erquickung, welche die Erde für ihn hat, spricht: das Ende ist da, und gibt seinen Geist in des Vaters Hände.

Das Wort des Gekreuzigten, das Johannes allein überliefert, wird vorbereitet durch das: Jesus wußte, daß schon alles vollendet war (*πάντα τετέλεσται*). Diese Gewißheit spricht das Kreuzeswort aus. Was bedeutet es? Zahn (z. St.) sagt, daß noch eins zur letzten Erfüllung gefehlt habe, nämlich das willige Sterben Jesu, und dies sei der Sinn des Wortes: nun geschieht auch noch dieses Letzte, alles Vollendende. Damit will aber nicht recht zusammenstimmen, daß „Jesus wußte, es sei nun schon alles vollendet" (V. 28). Ich habe im „Wirken des Christus" zu begründen versucht, daß die Überschrift *εἰς τὸ τέλος*, welche nach der Septuaginta sowohl Ps. 22 wie 69 tragen, den messianischen Charakter dieser Psalmen zum Ausdruck bringe und daß mit *τέλος* das messianische „Ende" gemeint sei, das den Sieg des Messias und damit die große Wende bringt. Daher die Übersetzung: das Ende ist da = der Sieg ist errungen![1])

Die „Judäer", deren Haß es fertig bringt, Jesus ans Kreuz zu schreien, die aber gleichzeitig sich ängstlich vor Verunreinigung hüten, damit sie Passah halten können, haben nach dem Ende Jesu noch eine ähnliche Sorge. Es wäre eine Störung des nahenden, in diesem Jahre besonders hohen Festtages gewesen, wenn die Leiber der drei Gekreuzigten am Kreuze geblieben wären. Daher bitten sie Pilatus, daß der Tod der Verurteilten durch Zerbrechen der Beine beschleunigt werde, damit sie dann weggebracht werden können. Mit Erlaubnis des Pilatus vollziehen die Soldaten das an den beiden Mitgekreuzigten. Als sie aber zu Jesus kommen, merken sie, daß er schon tot ist. So bleibt ihm die Zertrümmerung der Beine erspart. Um aber ganz sicher zu sein, daß Jesus tot ist, stößt einer der Soldaten ihm seine Lanze ins Herz und sofort kommt Blut und Wasser heraus.

[1]) Gütersloh 1924, C. Bertelsmann. S. 210 ff.

Johannes hält augenscheinlich diese letzten Vorgänge für sehr wichtig, denn er bemüht sich auf das angelegentlichste, die Zuverlässigkeit und Richtigkeit seiner Erzählung zu sichern. Er hat die Vorgänge gesehen, ist also Zeuge, und sein Zeugnis verdient Vertrauen. „Jener" (= Christus, der Herr) weiß, daß Johannes nicht täuscht, sondern dies berichtet, „damit auch ihr glaubt". Denn wieder sind zwei Schriftstellen in Erfüllung gegangen. Ps. 34, 21 steht, daß kein Gebein des Gerechten zerbrochen werden wird. Die Sachariastelle lautet nach der Septuaginta anders als hier. Da aber sowohl Aquila wie Theodotion דָּקְרוּ mit *ἐξεκέντησαν* übersetzen, so ist anzunehmen, daß der Septuagintatext korrumpiert ist. Lesen wir aber *εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* und nehmen wir, was in Sach. 12, 10 weiter steht, hinzu, dann verstehen wir, wie die Stelle auf Jesu Geschick bezogen werden kann. Der, den man durch einen Stich getötet hat, heißt in Sach. 12, 10 der *ἀγαπητός* (hebr. יָחִיד) und der *πρωτότοκος* (הַבְּכוֹר) s. Exkurs II).

Warum legt aber Johannes beidem ein so großes Gewicht bei? Wenn Jesus schon tot war, dann war es doch unerheblich, ob ihm die Beine gebrochen wurden oder nicht. So vermögen wir heute von uns aus zu sagen. Für Johannes und für die, welchen er schrieb, lagen die Dinge anders. In meiner Schrift „Die Gebeine der Toten"[1]) habe ich nachgewiesen, was es nach dem Alten Testament bedeutet, ob die Gebeine unversehrt bleiben oder ob sie zerbrochen werden. Die Gebeine der Gerechten schützt Gott. Hätte Gott es zugelassen, daß Jesu Gebeine zerbrochen wurden, dann wäre darin ein Beweis zu sehen gewesen, daß er ihn verworfen hat. Bewahrt er ihm die Gebeine, dann bekennt er sich zu ihm als einem Gerechten. Diese hohe Bedeutung gewinnt aber die Behütung der Gebeine nur für den, der die ganze Anschauungswelt kennt, die hier im Hintergrund steht. Wer ist das? und wer sind daher die „ihr", die um dieser Behütung der Gebeine Jesu willen auch glauben sollen?

Die Bedeutung des zweiten Vorgangs ist eine andere. Wäre der Lanzenstich nicht erfolgt, dann wäre, da Jesu Beine nicht

[1]) Gütersloh 1921, C. Bertelsmann.

zerbrochen wurden, der Verdacht möglich gewesen, daß Jesus nur scheintot gewesen, ein Verdacht, mit dem sich gegen das Zeugnis der Apostel von der Auferstehung Jesu von den Toten hätte argumentieren lassen. Ist aber Jesus ins Herz gestochen, dann ist solcher Verdacht ausgeschlossen. Was aber besagt das Sätzchen: sofort floß Blut und Wasser heraus? Es wäre verwunderlich, wenn nicht der Scharfsinn der Theologen hier eine Anspielung auf die Taufe und das Abendmahl witterte. In Wirklichkeit hat die Stelle keine solche Beziehungen. Sie besagt, daß Jesus in der Tat tot war, als der Soldat die Lanze in seine Seite stieß. Sonst wäre Herzblut herausgeflossen. Das scheint uns heute vielleicht nicht so wesentlich, ob Jesus seinen Geist hingab oder schließlich doch noch ein gewaltsames Ende nahm. Damals gab es Leute, die nicht so dachten, sondern daran hätten Anstoß genommen, wenn Gott es zugelassen hätte, daß Jesus schließlich noch, man kann sagen, ermordet worden wäre. Und diesen Leuten sollte gesagt werden: nein, so war es nicht. Jesus war tot. Er selbst gab seinen Geist hin. Wer mögen sie sein, diese Leute? Diese „ihr", die auch an Jesus glauben und durch diese Vorgänge zum Glauben an ihn bewogen werden sollen? Es muß auch erlaubt sein, zu fragen: warum dieser Rekurs auf den Erhöhten, wenn es Johannes so um Sicherung seines Zeugnisses zu tun ist? Warum beruft er sich nicht auf die Zeugin, die mit ihm unter dem Kreuze stand, auf Maria? Dann wären doch zwei Zeugen da. Gewiß für uns heute, für uns, die wir der Frau nicht die Schande antun, daß wir sie für unfähig halten, als Zeugin zu fungieren. Das tat aber der Israelite. Bei ihm verfing die Berufung auf die Zeugenschaft einer Frau nicht.[1])

[1]) Es ist keineswegs wertlos, diese Stellung des Israeliten, die der orthodoxe Jude für seine Gerichtsbarkeit heute noch einnimmt, zu beachten. Zur Behauptung Boussets, die Erzählung des Johannesevangeliums von der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena sei schon dadurch als unhistorisch erwiesen, daß Paulus sie in 1. Kor. 15, 1 ff. nicht erwähnt, habe ich anderwärts schon darauf hingewiesen, daß der Schluß, Paulus erwähne sie nicht, also wisse er nicht um sie, falsch ist. Es kommt ihm darauf an, Zeugen der Auferstehung zu nennen, so nennt er nur Männer und zwei Gruppen von je drei Erscheinungen vor Einzelnen und vor Mehreren. So nur war seine Beweisführung auch für die Christen in Korinth, die aus Israel stammten, schlüssig.

Der Verzicht des Johannes auf Maria als Zeugin verrät daher etwas für die Beantwortung der Frage: für wen schreibt er?

Schließlich ist noch zu fragen, was es bedeuten soll, daß Blut und Wasser sofort flossen? Ich habe in „Zeiten und Stunden“[1]) verständlich zu machen versucht, daß damit gesagt sein soll: Jesus war tot, aber noch nicht lange. Er war kurz zuvor gestorben. Das, was Johannes Blut nennt, war noch nicht geronnen. Sonst wäre es nicht mehr herausgekommen. Es ist zu verstehen, daß man solchen Erklärungsversuch gezwungen findet. Wer weiß, wie sich die Mischna mit dem Blut des Gekreuzigten beschäftigt, wie sie lebendiges Blut, das aus den Wunden fließt, vom Blut, das nur noch tropft und damit den gerade eingetretenen Tod verrät, unterscheidet, der wird williger, einen solchen Erklärungsversuch zu erwägen.

Jedenfalls gehört die Stelle V. 31—37 zu denen, bei welchen kleinasiatische Christen aus den Griechen recht viel Erklärung nötig hatten.

Grab und Auferstehung.

(19, 38—20, 29.)

Joseph von Arimathia, bisher schon Jünger Jesu, aber im Geheimen, aus Furcht vor den „Judäern“, wirft jetzt seine Furcht ab und bittet Pilatus um den Leichnam Jesu. Was er und Nikodemus, der ihm hilft, tun, ist ein lauter Protest gegen das, was die „Judäer“ Jesu angetan haben. Nicht einmal ein Grab auf dem Beerdigungsplatz der Gesteinigten gab es für den Gekreuzigten. Irgendwo mag er verscharrt werden. Jesus aber kommt in ein neues, in den Fels gehauenes Grab, und wird bestattet, wie der vornehme „Judäer“ begraben wurde. Es sind zwei reiche Leute, die Jesus begraben. Der eine ist Besitzer eines Gartens vor den Toren Jerusalems und hat sich darin eine sehr ansehnliche Grabanlage geschaffen. Der andere bringt eine Mischung von etwa 100 Pfund Myrrhenöl und Aloesaft. Den in Leinwand Eingebundenen legen sie mit der wohlriechenden Mischung ins Grab.

[1]) Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Gütersloh 1921, C. Bertelsmann. S. 39 ff.

„So ist es Sitte bei den Judäern zu begraben," sagt V. 40b. Dieser Satz enthält einen groben Irrtum, wenn in ihm von Judäern ganz allgemein die Rede sein und er Nichtjudäer über die judäische Begräbnissitte belehren soll. So begruben die Judäer nicht alle ihre Toten. Nicht jeder bekam ein Felsengrab, nicht bei jedem verwendete man 100 Pfund Myrrhen- und Aloe-Mischung. Oder aber sind die „Judäer" wieder nicht die Judäer allgemein, sondern die führenden Männer, die großen Rabbinen in Jerusalem. Bei ihnen läßt es sich verstehen, daß sie besonders ehrenvoll bestattet wurden. Dann heißt der Satz: Jesus wurde so ehrenvoll begraben wie ein großer Rabbi.

Die etwa 100 Pfund Mischung von Myrrhenöl und Aloesaft machen den Exegeten merkwürdig wenig Kopfzerbrechen. Und doch ist die Frage nicht abzuweisen: was machte man denn mit diesem ansehnlichen Quantum? Wenn das römische Pfund 327 Gramm wog, dann sind die 100 Pfund etwa 65 Pfund nach unserem heutigen Gewicht. Wenn diese ganze Menge bei der Bestattung Verwendung findet, muß die Leiche förmlich im Öl liegen. Vielleicht ist dies aber gerade der Zweck der großen Menge. Dalman macht es in seinem Buche: „Orte und Wege Jesu"[1]) in hohem Maße wahrscheinlich, daß das Grab, in dem Jesus lag, ein Troggrab war. Man fragt sich, was die Trogform des Grabes soll. Sie wird verständlich, wenn die Leiche, um möglichst lange erhalten zu werden, in einem Troge von dem konservierenden Öle umgeben liegt, das die Luft abschließt. Eine solche Weise zu bestatten ist aber nur für den Reichen möglich, nicht für jedermann.

Die Angabe des Quantums der Mischung verrät wieder die beabsichtigte Genauigkeit des Evangelisten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er, der bis dahin nicht gewichen war, auch bei dem Begräbnis zugegen blieb, wenn nicht mithalf.

Am ersten Tage der Woche geht Maria aus Magdala ganz früh noch in der Dunkelheit zum Grabe. Sie findet den Stein, der das Grab verschloß, weggenommen und läuft (sie ist

[1]) Gütersloh 1919, C. Bertelsmann. S. 343.

ganz Aufregung) zu Petrus und Johannes, um ihnen zu sagen: der Herr (nicht mehr der Lehrer) ist weggenommen. Wo mögen sie ihn hingebracht haben? Wenn man bedenkt, daß es für Gekreuzigte kein ehrlich Grab gab, dann war es sehr zu befürchten, daß Fanatiker den Leichnam aus dem Grabe genommen und, wer weiß wohin, gebracht haben. Die Aufregung Marias teilt sich den beiden Männern mit. Sie laufen förmlich zum Grab; vielleicht ist noch eine Spur zu finden, wenn sie eilen. Es folgt nun die genaue Beschreibung des Hergangs, die schon immer aufgefallen ist. Johannes läuft schneller als Petrus und kommt zuerst in die Vorhalle der Grabanlage hinein. Er geht aber nicht in den eigentlichen Grabraum, sondern bückt sich vor, um in ihn hineinzusehen. Da sieht er die Leinenhülle liegen. Petrus kommt nach, und er erst geht in den Grabraum hinein. Er sieht mehr. Er sieht auch die Leinenhülle liegen, dazu aber noch das Schweißtuch, das auf Jesu Haupt lag, zusammengefaltet an einem anderen Platze als die Hülle. Als Johannes nachkommt, sieht er dasselbe und glaubt. Das Grab sähe anders aus, wenn hier ein Leichenraub geschehen wäre. Jesus muß auferstanden sein.

Der Zusatz: sie verstanden immer noch nicht die Schrift, die doch sagte, er müsse von den Toten auferstehn, bezieht sich auf das ganze Verhalten der beiden Jünger. Hätten sie die Schrift gekannt, dann wären sie nicht in heller Aufregung zum Grabe gestürzt, von der Angst gejagt, daß Jesu Leichnam weggenommen sein könne. Dann hätten sie mit ruhigem Vertrauen gewartet auf seine Offenbarung als des Auferstandenen, so wie sie jetzt tun, nachdem sie Glauben gefaßt haben. Sie gehen beruhigt heim, wenn man so von ihnen in Jerusalem sagen kann, und warten. Die eigentümliche Bedeutung von *πιστεύειν* = vertrauensvoll warten, vertrauensvoll Jesu die Initiative lassen, tritt wieder einmal klar zutage. Uns Heutigen wäre es begreiflicher, wenn sie, nun in freudiger Erregung, überall nach ihm gefragt und gesucht hätten.

Maria von Magdala war inzwischen wieder zum Grabe gekommen. Sie weiß noch nichts von dem, was Petrus und Johannes im Grabe konstatiert hatten. Als sie aber unter Tränen

sich in die Grabkammer hineinbückt, sieht sie zwei Engel sitzen, einen zu Häupten und einen zu Füßen der Stätte, wo der Leib Jesu gelegen hatte. Die Engel fragen nach dem Grund ihrer Tränen. Sie antwortet: mein Herr ist geraubt und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben. Ohne eine weitere Äußerung der Männer abzuwarten, wendet sie sich rückwärts, sieht Jesus stehen, weiß aber nicht, daß es Jesus ist, sondern hält ihn für den Gärtner. Immer noch ist sie in Tränen und erkennt darum in ihrer ratlosen Erregung Jesus nicht. „Hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt hast, dann will ich ihn holen." Er spricht zu ihr: Maria! Da wendet sich jene um und sagt zu ihm: Rabbuni. Dies Wort wird in einem Zusatz mit *διδάσκαλε*, Lehrer übersetzt, schwerlich glücklich. Rabbun, vor allem Ribbon, heißt nicht Lehrer, sondern göttlicher Herr. Die Stellung der Seinen zum Auferstandenen ist eine andere als vorher. Maria gibt dem zuerst Ausdruck, und dieses erste ausdrückliche Bekenntnis zu Jesu Gottheit ist darum im Urlaut festgehalten. Daß es unrichtig übersetzt ist, schafft ein Problem, dem wir uns später zuwenden werden. Die Weisung an das Weib, das ihm zu Füßen fällt, hält den Unterschied zwischen sich und den Jüngern fest durch das: mein Vater, euer Vater; gleichzeitig nennt er aber die Jünger seine Brüder, was er bis dahin nach dem Johannesevangelium noch nicht getan hat. Wohl hat er sie Freunde genannt, aber nicht Brüder. Mit diesem Ehrennamen schenkt er ihnen seine Verzeihung. Das „rühre mich nicht an" des Textes paßt so wenig in die Gesamtvorstellung von der Leiblichkeit des Auferstandenen, wie sie alle Evangelien haben, daß es durch späteren Mißverstand hereingekommen zu sein scheint. Es ist wenig wahrscheinlich, daß man Jesus werde anrühren können, nachdem er zum Vater hinaufgestiegen ist, aber nicht, solange dies noch nicht der Fall war. Maria von Magdala kommt zu den Jüngern als Trägerin der Freudenbotschaft: Ich habe den Herrn gesehen, und berichtet, was er zu ihr gesagt hat.

Wäre es bei dieser Erscheinung vor Maria geblieben, dann hätte immer gesagt werden können: ein Zeugnis gilt nicht, zumal nicht das eines Weibes, das gar nicht berechtigt ist, Zeugin zu sein.

Johannes weiß aber auch von Erscheinungen vor den Jüngern, den Elfen zu berichten. Zweimal tritt er in ihren Kreis, und ein drittes Mal kommt er zu Sieben von ihnen. Sowohl die Tatsache, daß Johannes nur Erscheinungen vor dem Jüngerkreis berichtet, wie die ausdrückliche Bemerkung des sog. Nachtrags: das war das dritte Mal, daß sich Jesus seinen Jüngern offenbarte, ist beachtenswert. Es kommt im Evangelium darauf an, daß die Zeugenschaft gerade des Kreises der Elf konstatiert und daß sie über allen Zweifel erhoben wird. Dreimal ist der Jüngerkreis Zeuge des Auferstandenen, so verdient sein Zeugnis Glauben.

Am selben ersten Wochentag noch tritt Jesus, als es spät geworden, in den Kreis der Elf. Sie haben die Zugänge zu dem Ort, wo sie sind, abgeschlossen, weil sie die „Judäer" fürchten. Da tritt Jesus unter sie und spricht: Friede sei mit euch! Was er ihnen schon mittelbar durch den Brudernamen gesagt hatte, das bekräftigt er nun ausdrücklich durch den Friedensgruß: der von ihnen Verlassene hat ihnen verziehen. Er identifiziert sich gleichsam selbst, indem er ihnen Hände und Seite zeigt, und bestätigt sie nach nochmaligem Friedensgruß nun endgültig als seine Sendboten. Für ihr besonderes Amt erhalten sie auch den dazu nötigen Geist. Es heißt nicht: *λάβετε τὸ πνεῦμα ἅγιον*, sondern *πνεῦμα ἅγιον*. Hinter dem Worte steht die Anschauung von dem charismatischen Teilgeist, der zu besonderem Dienste befähigt. Das, wozu er die Apostel befähigt, ist, daß sie Sünden zu vergeben und zu behalten vermögen. Wir eilen gewöhnlich rasch zur Frage, ob diese Macht auch auf andere übergeht. Wir sollten uns lieber zuerst deutlich machen, was uns das Handeln Jesu des Auferstandenen über ihn sagt.

„Nehmet hin heiligen Geist und empfanget auf Grund dieser Gabe die Ermächtigung, Sünden zu vergeben, Sünden zu behalten." Das heißt göttlich handeln. Bis jetzt kannte man als Spender des Geistes nur Gott; bis jetzt war die Macht, Sünden zu vergeben, nur Einem auf Erden gegeben, dem Menschensohn. Nun spendet Jesus heiligen Geist; nun gibt er die Vollmacht zur Sündenvergebung weiter. Er ist nun *κύριος*, wie ihn Maria nennt; er ist Ribbon: göttlicher Herr. Seine

Schüler sind aber nun erst recht seine Apostel, seine Sendboten, denn nun haben sie Geist und Macht, niemals als Besitz aus eigener Kraft, sondern immer als Gabe, aber es gilt doch nun in höherem Maße von ihnen als bisher: wie der Sender, so der Gesandte.[1])

Einer war bei der ersten Erscheinung Jesu vor den Jüngern nicht dabei gewesen: Thomas, der Zwilling. Mögen ihm nun die andern alle sagen: wir haben den Herrn gesehen, ja: er hat uns seine Hände und Füße gezeigt. Er vermag dann erst zu glauben, wenn er an den Händen des Erscheinenden die Nägelspur sieht, wenn er seinen Finger an die Stelle legen kann, wo die Nägel das Fleisch durchbohrt haben, und seine Hand an die Seite, die der Speer geöffnet hat. Was will er dann glauben? Daß Auferstehung möglich ist? Das glaubte er zuvor. Daß die andern ihm nichts Falsches berichtet haben? Das bestreitet er nicht. Aber er will ihn selber sehen, ihn selber mit Händen betasten (1. Joh. 1, 1 f.). Dann will er glauben, nicht an die Auferstehung, sondern an den Auferstandenen, glauben an ihn so, wie er an Gott glaubt.

Man hat auch zur Zeit des Thomas von Visionen, von Geistererscheinungen, ja vom Reden der Geister gewußt (Apg. 23, 9). Weder eine Erscheinung noch selbst das Reden eines Erscheinenden genügt dem Thomas. Er will handgreiflich feststellen, ob der, der erscheint, wirklich der ist, mit dem er bisher gewandelt ist und den „die Judäer" ans Kreuz gebracht haben. Es wird ihm zuteil, was er fordert. Da bricht er in die Knie und gibt seinem Glauben Ausdruck durch die hohen Worte: mein Herr und mein Gott!

Wir sind am Ziel- und Höhepunkt des Evangeliums angelangt. Dieser Glaube ist das rechte Ja zu Jesus. Nur gut, daß er nicht abhängig ist vom Sehen, Hören, Betasten des Auferstandenen selbst. Es gibt ein Mittel, durch welches dieser Glaube, ganz dieser selbe Glaube begründet werden kann. Das ist das Zeugnis der

[1]) Bei der Frage nach der successio apostolica ist zuerst zu antworten auf die Frage, ob, wie und wo sich die Geistspendung, von der hier die Rede ist, wiederholt.

Zeugen. Das ist das schriftgewordene Zeugnis, wie es im Buche des Johannes vorliegt. Es bedarf zu solcher Wirkung nicht einmal einer Vollständigkeit des Berichts von all dem, was Jesus getan hat. Was Johannes aus der Fülle des Geschehenen ausgewählt und niedergeschrieben hat, das genügt. Es ist geschrieben, damit ihr, die ihr auch zu den Nichtsehenden gehört, glaubt, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habt in ihm, dem Jahwesohn, in dem Namen, der über alle Namen ist und ihm gebührt. Aber es ist geschrieben als Zeugnis.

Die Beglaubigung des Evangelisten und des Evangeliums durch zwei Zeugen.

(Kap. 21.)

Es ist eine Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums, daß es einen Zusatz von anderer als des Johannes Hand hat. Zahn hat den Beweis erbracht, daß es nie ohne diesen Zusatz, ohne Kap. 21 vorhanden war. Er braucht hier nicht wiederholt zu werden. Wohl aber gilt es, das Ziel des Kapitels, das in V. 24 ganz deutlich genannt ist, fest im Auge zu behalten, denn von ihm ist es ganz bestimmt. Die Beflissenheit, mit der es selbst Bericht von Augenzeugen, also von Aposteln sein will, muß jedem auffallen. Diejenigen, welche V. 24 sagen: *οἴδαμεν*: „wir wissen“ wollen bei der Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias dabei gewesen sein. „So hat sich uns Jesus dort gezeigt.“ Zunächst wird genau gesagt, wer dabei war. Simon Petrus, betont als erster genannt, Thomas, der Zwilling (auch er hat also den Auferstandenen mindestens zweimal gesehen, ist also vollgültiger Zeuge), Nathanael von Kana in Galiläa (man beachte die bestrebte Genauigkeit der Bezeichnung), die zwei Söhne des Zebedäus, die jedermann kennt, und endlich noch: „zwei andere von Jesu Schülern, noch zwei von den Elfen.“ Warum werden sie nicht genannt? Wer die übrigen so genau zu benennen weiß, hat sicher auch sie gekannt. Es ist das Verdienst von Haußleiter-Greifswald, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß hier dieselbe Eigentümlichkeit wiederkehrt, die das Evangelium zeigt,

nämlich die, daß der Verfasser sich selbst nie mit Namen nennt, vielmehr nur andeutend von sich redet. Diese beiden ungenannten Apostel sind es, die als Augenzeugen des Ereignisses am See gelten wollen und in V. 24 als „wir" sich für den Zeugnischarakter des Johannesevangeliums und für die Vertrauenswürdigkeit des Zeugen Johannes einsetzen.

Zuerst wird der Fischzug mit geradezu photographischer Treue in allen seinen Einzelheiten beschrieben. Die Sieben sind beisammen. Da sagt Petrus: ich gehe fischen. Die andern sagen: wir gehen mit. Es muß kein kleines Boot gewesen sein, wenn sieben Männer in ihm dem Fischfang obliegen konnten. Sie fahren hinaus, fangen aber in jener denkwürdigen Nacht nichts. Sie fahren unverrichteter Dinge dem Strande zu. Da sehen sie im Morgengrauen einen Mann stehen. Sie erkennen ihn aber nicht. Sie wußten nicht, daß es Jesus war. Der Mann fragt freundlich (*παιδία*): Kindlein, habt ihr keine Fische? *Προσφάγιον* (nur hier) ist Bezeichnung der Fische als „Zuspeise" zum Brot. Sie sagen: nein. „So werft das Netz zur rechten Seite (wie genau ist die Erinnerung!) des Schiffes, dann werdet ihr welche fangen." Sie tun es, und sieben Männer vermögen das Netz nicht mehr zu ziehen; so groß ist die Menge der Fische. Da sagt der Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Kaum hat Petrus dies gehört, so gürtet er schnell sein Obergewand um die Lenden, denn er ist nackt. Ich habe an anderer Stelle[1]) nachgewiesen, daß dieses Sichgürten des Petrus ein Bekenntnis zur Gottheit Jesu ist, so gut wie das hohe Thomaswort. In der Nähe der Gottheit darf man nicht nackt sein, zum mindesten muß man die Scham bedecken. Wir haben daher das Wort des Johannes näher so zu deuten: es ist der göttliche Herr. Man fragt sich an dieser Stelle unwillkürlich: wer vermag diesen Zug der Erzählung ohne Hilfe zu verstehen?

Jesus ist schon längere Zeit den Aposteln nicht mehr erschienen (seit jener zweiten Erscheinung ist dies die dritte). So ist es verständlich, daß der impulsive Petrus nicht warten kann,

[1]) Das Wirken des Christus durch Taten und Worte. Gütersloh 1924, C. Bertelsmann. S. 279.

bis das Schiff am Lande ist, obwohl es nur noch etwa 200 Ellen (!) vom Lande entfernt ist. Die Sechs schleifen das volle Netz hinter sich her. Aber auch sie kümmern sich nicht mehr um die Fische. Sie lassen das Netz im Wasser liegen und eilen zum Herrn. Sie finden ihn bei einem Kohlenfeuer, über dem schon ein Fisch brät; auch Brot ist da. Wer so das Frühstück bereitet, ist allerdings kein Gespenst oder Geist. Was da ist, reicht aber nicht zu. So sollen sie noch von ihrem Fang Fische zulegen. Da steigt Petrus ins Boot und zieht das Netz ans Land. Es ist ganz gefüllt mit 153 großen Fischen und reißt doch nicht. Sie merken alle, wer der Mann ist, der ihnen den Fang beschert hat und jetzt für ihr Frühstück sorgt. Es ist der Herr. Sie wagen es aber nicht, ihn zu fragen: wer bist du? Er hält mit ihnen das Mahl, indem er Brot und Fisch austeilt. Und dies ward das dritte Mal, daß Jesus sich seinen Schülern offenbarte, nachdem er von den Toten auferweckt war.

So weit die beiden Augenzeugen über die Vorgänge beim Fischfang.

Es folgt die vor den sechs Aposteln erfolgende Wiedereinsetzung des Petrus zum Führer der Gemeinde Jesu. Die Weise, wie Jesus es tut, zeigt die zarte Güte und die majestätische Macht des „Herrn". Es ist wohl nötig, daß Petrus, ehe ihm sein hohes Amt nun endgültig anvertraut wird, sich daran erinnere, wie ihn sein stolzes Selbstvertrauen zu Fall gebracht hat. Ein stolzer Papst taugt nicht zum Hirten der Herde Jesu. Aber wie gütig und zart tut Jesus dies! Darum dringt seine Mahnung auch tief ins Herz des nun demütigen Petrus. Nur sieben Schüler umgeben den Herrn. Er sieht sie aber im Geiste, jene, für die er gebetet, jene, die durch der Schüler Wort an ihn glauben werden. Und sie befiehlt er Petrus an, nicht damit er über sie herrsche, sondern damit er ihnen fürsorglich diene.

Zum hohen, ehrenden Auftrag fügt Jesus den ernsten Hinweis auf künftigen Märtyrertod. Wenn Petrus alt sein wird, wird er, der in seinen Mannesjahren so frisch, ja ungestüm voranstürmte, einen Weg geführt, nein, geschleppt werden, den er sich nicht erwählt hat. Jesus hat ihm damit gezeigt, mit was für einem

Tode er Gott verherrlichen werde. Man liest zu viel aus den Worten Jesu heraus, wenn man in ihnen eine Beschreibung der besonderen Weise, wie Petrus gestorben sein soll, findet. Der Märtyrertod wird ihm verkündigt, weiter nichts.

Erst recht liest man zu viel heraus, wenn man das: nachdem er dies gesagt, sprach er zu Petrus: folge mir! mit irgend welchem geheimnisvollen Inhalte füllt, wie etwa: sollte Petrus dem Herrn, wenn er jetzt wieder verschwindet, in die himmlische Herrlichkeit folgen? Trotz der Gefahr, daß ich mir wieder den Vorwurf zuziehe, ich banalisiere Hohes, muß ich dabei bleiben, daß der Kontext dazu zwingt, die Aufforderung Jesu ganz schlicht und buchstäblich zu nehmen. Jesus schickt sich an wegzugehen, und fordert Petrus auf mitzukommen. Petrus tut das, dreht sich aber noch einmal um und sieht, daß Johannes im Begriff ist, ihnen zu folgen. Ihn hat aber Jesus nicht aufgefordert mitzugehn. Daher sagt Petrus: was bestimmst du über diesen? Soll er auch mitkommen oder nicht? Darauf sagt Jesus zu ihm, der ihn damit drängen möchte, daß er Johannes auch mitnähme: wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? Der bisherige ganz banale Hergang: Weggang Jesu, Hintennachgehen des Johannes, Umdrehen des Petrus, Frage: darf er nicht auch mit?: das alles nötigt, Jesu Antwort auch ganz schlicht und nüchtern auf das Bleiben des Johannes am Strande und das Kommen Jesu auf das Zurückkommen zu beziehen, nachdem er mit Petrus gesprochen, was er ihm allein zu sagen hat.

Erst die Deutung, welche später die Brüder dem Wort, das augenscheinlich so überliefert wurde, gegeben haben, legte einen „höheren" Sinn hinein. Die beiden Zeugen in Kap. 21 konstatieren, daß Jesus nicht gesagt hat: dieser Jünger stirbt nicht, sondern: „wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme." Dieses Wort ist von dem vorhergehenden Vorgang her zu deuten. Dann fehlt ihm aber jede Beziehung auf Jesu Wiederkunft.

Daß wir damit nicht fehlgreifen, mag auch folgende Erwägung erweisen. Die beiden Zeugen verbürgen sich ausdrücklich für die Zuverlässigkeit des Zeugnisses des Johannes im Evangelium. Nach diesem sagt aber Jesus mehrmals, mindestens

dreimal, zu den Elf, ohne Johannes auszunehmen, daß sie für ihn sterben werden. Die Zwei von Kap. 21 waren dessen ebenso gut Zeugen wie des letzten Wortes über Johannes. Sie sind daher auch nicht der Meinung, Jesus habe die Möglichkeit offen gelassen, daß Johannes seine Wiederkunft erlebe, sondern verstehn das Wort in dem nüchternen Sinn, den ihm der Zusammenhang aufzwingt.

Dieses Verständnis der Stelle entscheidet auch die Frage, ob Johannes noch am Leben war, als Kap. 21 geschrieben und angefügt wurde, oder nicht. Zahn sagt mit Recht, daß die Rede: „dieser Jünger stirbt nicht," unter den Brüdern nur so lange umgehen konnte, als Johannes noch lebte; mit dem Tage bzw. der Kunde von seinem Tode starb sie. Wäre Johannes schon gestorben gewesen, als Kap. 21 geschrieben wurde, dann könnte die Stelle nur als ein Versuch verstanden werden, ihn gegen den Verdacht zu schützen, daß er gesagt habe, Johannes werde bleiben, sich aber geirrt habe. Gegen diesen Verdacht braucht der nicht geschützt zu werden, der dreimal auch zu Johannes gesagt hat: du wirst für mich sterben. Wohl aber ist es verständlich, wenn zwei Mitapostel es bezeugen, daß auch auf Johannes der Märtyrertod wartet. So komme ich zu demselben Schlusse wie Zahn (z. St.): Johannes lebte noch, als V. 23 geschrieben wurde.

Mit Recht fährt Zahn fort: dies zeigen endlich die Schlußworte des ganzen Buches. Die beiden Mitapostel sagen: das ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und der das geschrieben hat. Das γράψας kann sich nur auf das Evangelium beziehen, nicht auf Kap. 21. Die beiden Mitapostel nehmen 20, 31 auf, nachdem sie ihren Bericht über die Ereignisse am See beendet haben. Das Evangelium hat Johannes geschrieben; sein Zeugnis, sein mündliches Zeugnis von den darin bezeugten Tatsachen und Worten geht noch weiter. Er lebt und zeugt noch. Und nun setzen die beiden Mitapostel, die selber Zeugen sind, sich dafür ein, daß das Zeugnis, das Johannes in seinem Evangelium schriftlich darbietet, Vertrauen verdient. Das heißt: der Sinn von Kap. 21 ist der, den wir in der Überschrift der Erklärung des Kapitels zum Ausdruck brachten: in ihm beglaubigen

zwei Apostel den Zeugnischarakter des Evangeliums. Sie erheben den Anspruch, dazu kompetent zu sein. „Wir wissen." Sie kennen sowohl das Evangelium wie das, wovon es berichtet. So steht das Evangelium auf dreier Zeugen Mund, dem des Johannes selbst und dem seiner zwei Bürgen.

Die Bezeugung leisten beide gemeinsam. Den letzten Satz fügt einer der beiden, der Schreiber des Kapitels, von sich aus an. Wir treffen in diesem letzten Verse zum erstenmal auf ein Ich eines Berichtenden. „Ich glaube, daß, wenn man alles aufschreiben wollte, was Jesus getan hat, die ganze Welt die Bücher nicht fassen könnte, die dann geschrieben werden müßten." Diese Überschwenglichkeit des Ausdrucks, die nichts anderes sagen soll, als wenn wir sagen: „Jesus hat noch unendlich viel mehr gesagt und getan, als von ihm aufgeschrieben ist," mutet uns fremdartig an, und man könnte versucht sein zu wünschen, daß das „einige, zarte Hauptevangelium" nicht so schlösse. Für Leser von damals hatte es gar nichts Befremdliches; sie waren an solche Ausdrucksweise gewöhnt, ja, sie waren an noch ganz andere Hyperbeln gewöhnt. „Wenn alle Meere Tinte wären und alle Schilfrohre Federn und Himmel und Erde Rollen und alle Menschen Schreiber, so würden sie nicht hinreichen, die Thora aufzuschreiben, welche ich gelernt habe, und ich habe doch davon so wenig abbekommen als ein Mensch vom Meere, der seines Pinsels Spitze in dasselbe taucht": so sagt Rabbi Elieser. Und andere machen es fast noch ärger. Die Leser des V. 25 hatten also durchaus nicht das Gefühl unbilliger Übertreibung, jedenfalls dann nicht, wenn sie Israeliten waren. Dies ist nun allerdings die Meinung, daß das Johannesevangelium für Israel geschrieben ist.

Dies gilt es nun unter Nutzung des Dargelegten zu erweisen.

Das Ergebnis der Auslegung.

Das Evangelium des Johannes hat ein bestimmtes Ziel. Es will zum Glauben an Jesus, den Christ, den Sohn Gottes, den Herrn führen. Zu dem Zwecke wählt der Verfasser aus.

Dessen, was vor den Aposteln, so daß sie Augen- und Ohrenzeugen waren, geschehen ist, ist viel mehr, als er für seinen Zweck verwendet. Er übermittelt z. B. keine Weisungen Jesu, wie sie die Berglehre bietet. Er erzählt viele Wunder nicht, von denen die anderen berichten. Seine Auswahl ist aber noch von einem zweiten Gesichtspunkt bestimmt. Er schreibt für bestimmte Leser. An ihnen will er sein Ziel erreichen. Sie sollen auch glauben an Jesus, den Christ, den Gottessohn, den Herrn. Wenn er aber auf diese bestimmten Leser wirken, wenn er bei ihnen ein so hohes Ziel erreichen will, dann muß er so zu ihnen reden, daß sie ihn verstehen und zwar, ohne daß sie Kommentatoren nötig haben. Was er nur kurz und knapp andeutet, muß ihnen verständlich sein, weil sie mit ihm eine ganze Fülle von Anschauungen und Gedanken teilen, die stillschweigende Voraussetzung seiner Darbietungen sind.

Wir werden daher im Folgenden immer die Frage aufwerfen, die wir auch schon innerhalb der Auslegung je und dann stellten: wer kann das verstehen? Und wir werden nun die Antwort darauf geben. Wenn wir das immer und immer wieder in fast ermüdender Wiederholung tun, so müssen wir um Geduld bitten. Es gilt, eine These wie die unsere möglichst vielseitig zu begründen. Daß dabei immer wieder auf die Resultate der Auslegung zurückgegriffen wird, ist unvermeidlich.

Der Prolog und seine Leser.

Wir sahen, daß der Prolog zum größten Teil Antithese ist gegen eine Lehre von der Thora. Sie ward am Anfang — der wahre Logos war am Anfang. Sie war göttlich — er war Gott. Durch sie wurde alles geschaffen — durch ihn wurde alles geschaffen, nichts ausgenommen, also auch die Thora nicht. Sie war das Leben, sie war das Licht — er war das Leben und das wahre Licht usw.

Wer vermag diese unausgesprochenen, aber die Sätze des Johannes bis in ihren grammatischen Bau bestimmenden Beziehungen zur Thoralehre zu sehen, zu verstehen? Die Antwort kann nur die sein: Israeliten. Wenn sie den Beginn des

Prologs lasen, wurden sie, wenigstens die, die gewöhnt waren, die griechische Bibel zu lesen oder zu hören, alsbald an Gen. 1, 1 erinnert, gleichzeitig aber auch daran, daß nach ihren Lehrern der Himmel und die Erde durch die Thora als den Anfang der Schöpfung Gottes geschaffen wurden. Überall, wo es in der weiten Welt Synagogen gab, erscholl der Ruhm der Thora, sprach man von ihr in hohen Worten, und wer weiß, wie weit die für später nachweisbare Formel, sie sei die eingeborene Tochter Jahwes, zurückreicht! Mit der Thora trieb Israel Mission oder, besser gesagt, Propaganda. Was die Völker, zu denen Israel kam, bis hinauf zu dem Bildungsvolk der alten Welt, den Griechen, an religiösen Werten, an Weisheit, an Wahrheit besaßen, das hatte Israel alles, ja besser und wahrer in seiner Thora.

Nun aber kam nach der Thora ein Stärkerer. War sie Wort Gottes, er war das Wort Gottes usw.

Überall, wo es in der weiten Welt Synagogen gab, war auch die Thorarolle, das heilige Buch. In ihr hatte Israel eine Art Ersatz für die verloren gegangene Bundeslade, in der die zwei Tafeln mit der Thora in nuce, mit den zehn Worten gelegen hatte. Sie genoß fast religiöse Verehrung. War doch in ihr Gottes gesprochenes Wort durch den Dienst des Mittlers Schrift, Buch geworden. Israels Religion ward mehr und mehr, allerdings nie ganz, Buchreligion. Seine Lehrer kannten keinen höheren Stolz, als Leser, Lehrer, Ausleger des „Buchs", der „Schrift" zu sein: *γραμματεῖς*. In der Thorarolle besaß Israel „die formgewordene Wahrheit und Erkenntnis" (*μόρφωσις τῆς ἀληθείας καὶ γνώσεως*). Nach der Thoralehre ward in der Tat das Wort Gottes in der Thora Buch. Mag der Satz auch so nicht geprägt worden sein, der Sache nach trifft er die Schätzung der Thorarolle durch Israel. Wie mußten Israeliten aufhorchen, wenn sie nun hörten: das Wort ward Fleisch! In einem lebendigen Menschen trat zu einer bestimmten Zeit, in Jesus trat das Wort Gottes in die Menschheit ein, so ganz, daß man nicht genug sagte, wenn man von ihm rühmte, was man von Mose und den Propheten rühmte: er sprach das Wort Gottes, sondern daß von ihm galt und gilt: er ist das Wort Gottes.

Darum steht Jesus, der das Wort ist, auch über Mose, der die Thora gab. So groß es ist, Mittler der Thora zu sein, die Herrlichkeit dessen, der das Wort ist, überstrahlt alles weit. So hoch Gott Mose erhob, als er zu ihm sprach, gesehen hat Mose Jahwe nicht, weil niemand, kein Mensch ihn sehen kann. Der, der als Jesus das fleischgewordene Wort ist, hat Gott gesehen, denn sein Heimatplatz ist des Vaters Schoß. Er vermag daher wirklich von Gott zu erzählen (ἐξηγεῖσθαι). — Wer sind die, welche die Formel vom fleischgewordenen Wort zu fassen vermochten? Wer sind die, denen Mose als der Höchsterhobene unter den Menschen galt? Das sind Israeliten.

Israel war der Meinung, daß seine Söhne Gottessöhne seien. Keinem andern als dem Sohne Abrahams billigten sie die Ehre dieser Bezeichnung zu (s. 8, 41). Die Völker haben sie verscherzt, als sie die Thora wegstießen, während Israel sie annahm. Nun müssen die „Judäer" hören, daß es nichts mit diesem Vorzug ist. Die an den Namen des Logos glauben, sind die Gottessöhne. Nicht das entscheidet, ob Vater und Mutter (ἐξ αἱμάτων), ob der Vater Israelit ist, nicht die Sohnschaft nach dem Fleisch macht den Gottessohn, sondern, wo immer Glaube an den sich offenbarenden Jahwe ist, sind auch Söhne. Wer versteht den Pluralis ἐξ αἱμάτων? Doch wohl der, der stolz darauf ist, daß ihm Vater und Mutter Israeliten sind, der darum auch als Vollblutisraelite ein echter Gottessohn zu sein sich rühmt?

Der Prolog ist Gabe des Johannes, von ihm geformt. So wäre es denkbar, daß wir in ihm eine Lehre des Johannes über Jesus besäßen. Das Evangelium ist anderer Meinung. Es sagt uns: die These, daß Jesus die Thora überbietet und vollendet, stammt von Jesus selbst. Der Prolog sagt: das Wort (als Jesus Fleisch geworden) ist Leben und Licht. Der Jesus des Evangeliums sagt: das Leben, das Licht, der Weg, die Wahrheit, die Auferstehung, das Brot, der Weinstock, das alles bin ich. Wer vermag die Antithesen zu verstehen, die in diesem betonten: Ich bins, Ich! liegen? Doch nur der, für den es bis dahin eine Größe gab, die ihm Licht, Leben, Weg, Wahrheit, Brot, Weinstock war, die ihm die Auferstehung verbürgte! Das ist aber kein anderer, als der Israelite.

„Wer mich isset, wird immer wieder Hunger nach mir haben; wer mich trinkt, den wird immer wieder nach mir dürsten," so sagt die Thora. Jesus sagt: „Das Brot des Lebens bin ich. Wer zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, den wird niemals mehr dürsten" (6, 35). Ist es möglich, zu übersehen, daß hier eine beziehungsreiche Antithese vorliegt? Wem wird sie sich aber sofort aufdrängen? Dem, der die Thoralogie kennt.

Der Täufer und seine Jünger im Evangelium.

Bei dem, was Johannes vom Täufer erzählt, ist es ganz besonders deutlich, daß er unter ganz bestimmten Gesichtspunkten auswählt. Er weiß um das, was die andern eingehender berichten. Er läßt es beiseite, weil er ein ganz bestimmtes Ziel hat bei dem, was er berichtet. Seine Leser sollen glauben, daß Jesus der Christ sei, daß Jesus das Licht sei, nicht der Täufer! „Nicht war jener das Licht, der Logos war das wahre Licht. Jener war Zeuge, Hinweiser auf Jesus, damit alle an ihn glauben" (1, 6—8). Das sagt aber nicht nur der Apostel im Prolog. Das sagt der Täufer selbst im Evangelium. So groß ist der Eindruck seines Wirkens, daß die geistliche Aufsichtsbehörde in Jerusalem, die „Judäer", eine Gesandtschaft an ihn sendet, um zu konstatieren, ob er etwa der Christus sei. Umständlich und ausdrücklich lehnt er dies ab: „er bekannte und leugnete nicht, er bekannte: ich, ich bin nicht der Christus. Wir sollten nicht überhören, daß in diesem betonten *ἐγώ*, ich, enthalten liegt, daß ein anderer da ist, der der Christus ist. Auch die Antwort, die er schließlich den Fragern gibt, enthält diese stille Antithese: Ihr wollt wissen, was ich bin. Ich bin die Stimme des Wegbereiters.

Noch einmal muß Johannes es ablehnen, daß er der Christus sein wolle. Dieses Mal seinen Jüngern gegenüber. Er ruft sie zu Zeugen auf dafür, daß er es deutlich gesagt hat: „nicht bin ich der Christus (*οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός* 3, 28). Darin liegt doch, daß auch unter ihnen der Glaube Boden gefunden hatte, daß ihr Meister der Christus sei.

Auch Jesus redet davon, daß man Johannes für den Messias gehalten hat. Nach 5, 35 sagt er, nachdem er ihn einen Zeugen für die Wahrheit genannt: „Jener war die brennende und scheinende Leuchte; ihr aber wolltet zuzeiten fröhlich sein in seinem Lichte.“ Was soll diese Unterscheidung von Leuchte und Licht? Was soll das: aber? Was bedeutet es, daß die „Judäer“ eine Stunde hatten, da sie im Lichte des Johannes jubeln wollten? Kann das heißen: sein Zeugnis für den kommenden Messias machte euch jubeln? Die beste Deutung ist doch die, daß sie eine Zeit lang Johannes für den Christus hielten und jubelten: nun ist Er da, der Helfer. Sie hatten ja damals die Gesandtschaft an ihn gesandt mit der Frage: bist du der Christus? Sie wollten sich in ihm als dem Lichte freuen; er war aber nicht das Licht, sondern eine sich verzehrende Leuchte.

So sehen wir, daß es dem Evangelisten ein Anliegen ist, das Verhältnis Jesu zum Täufer und umgekehrt deutlich zu machen. Johannes ist kein Konkurrent von Jesus, wollte es nie sein. Er ist es ebensowenig wie die Thora, wie Mose. Seine Ehre ist es, Zeuge für Jesus zu sein.

Wir fragen: wo, für wen und wann hat es Sinn, gerade diese Züge aus der Täuferüberlieferung hervorzuheben. Was konnte es z. B. für die griechische Christenheit um die Wende des 1. Jahrhunderts für einen Sinn haben, ihr zu sagen: der Täufer war nicht der Christus und wollte es nicht sein. Die Täuferbewegung war größer, wichtiger und folgenreicher, als wir sie uns gewöhnlich vorstellen, aber sie war doch eine innerisraelitische Bewegung. An Israel wußte sich der Prediger in der Wüste gewiesen, aber nicht darüber hinaus; er war weder Missionar noch Propagandist. Auch jene Johannesjünger in Ephesus sind keine Heiden. So können die Abschnitte über Johannes ihre Beziehung auch nur auf Bewegungen innerhalb Israels haben. Die „Judäer“ glaubten nicht mehr an den Täufer als den Messias. Das war einmal. Ob auch die Johannesjünger ihre Hoffnung fahren gelassen haben? Schwerlich. Die Überzeugung, daß Johannes der Zeuge für Jesus gewesen, hätte nach seinem Tode keine Gemeinde zusammengehalten, noch weniger diese Gemeinde bis nach Ephesus aus-

gedehnt. Hier muß ein größerer Glaube gewirkt haben, der festgehaltene Glaube, daß Johannes doch der Messias sei. In einer Zeit, in der man aufs stärkste damit rechnete, daß große Männer durch Auferstehung zur Erfüllung großer Aufgaben aus dem Grabe wiederkehrten, da es Kreise in Israel gab, die in dem auferstandenen Hiskia den Messias erwarteten, war es kein absolutes Hindernis für den Messiasglauben begeisterter Jünger, daß ihr Meister als Zeuge der Wahrheit tapfer gestorben war. Sie ging ja auch tatsächlich um die Meinung, daß Johannes von den Toten auferstanden sei. Nicht nur Herodes wußte um sie, auch die „Leute" sagten teilweise: Jesus ist der von den Toten erstandene Johannes.

Ist dem aber so, daß es auch nach des Johannes Tod Israeliten gab, die zum Glauben an Jesus als den Christ nicht kommen konnten, weil sie ihre Hoffnung auf den Täufer setzten, dann ist es verständlich, daß der Evangelist betont: Johannes selbst hat es auf das entschiedenste bestritten, daß er der Messias sei. Das Evangelium ruft ihn auf zum Zeugen wider solche Johannesgläubigen. Zur Gemeinde der Johannesjünger sagt es: Das ist geschrieben, damit auch ihr glaubt, Jesus, nicht Johannes, sei der Christ, Gottessohn und Herr.

Nur angemerkt sei, daß diese Berücksichtigung eines in der Jüngerschaft des Johannes noch lebenden Glaubens an ihn als Messias für die zeitliche Ansetzung des Evangeliums nicht ohne Bedeutung ist. Die Frage ist noch aktuell.

Gesamtisrael im Evangelium.

Es ist, wie wir schon sahen, ganz auffallend, wie viele der Gruppen, in die Gesamtisrael zur Zeit des Neuen Testamentes zerfiel, innerhalb des Evangeliums sichtbar werden. Da sind die Judäer, die Israeliten, die Galiläer, die Samariter, die griechischen Diasporajuden, die Jerusalemiten, die Leute aus der Landschaft Judäa, die Hohenpriester, die Pharisäer, die unwissende Menge, die Diener der Pharisäer und Schriftgelehrten, die Brüder Jesu, die Jünger im weiteren Sinn, die Apostel. Von allen ist aus so genauer Sachkenntnis herausgeredet, daß der Verfasser des Evangeliums zweifellos ein Israelite sein muß. Vielfach ist aber,

was gesagt ist, so knapp und nur mehr andeutend, daß es für den, der nicht auch mit den innerisraelitischen Verhältnissen genau vertraut ist, unmöglich wird, zu verstehen, was Johannes sagen will.

Man lese einmal unter diesem Gesichtspunkte das siebente Kapitel. Die Schilderung der Vorgänge beim Laubhüttenfest ist von prächtiger Anschaulichkeit und von überraschender Treffsicherheit. So schreibt nur ein Kenner und Zeuge. Für wen ist es aber wichtig, so anschaulich zu erfahren, was sich in Jerusalem bei einem der großen Feste zugetragen hat? Warum finden wir z. B. bei Lukas kein solches Kapitel? Weil er für einen Heiden schreibt. Johannes aber schreibt für Israeliten.

Die „Judäer".

Hier sind wir an einem Punkte angelangt, der zu den wichtigsten der ganzen Abhandlung gehört. Hier liegt eins der entscheidendsten Argumente für unsere These. Daß die „Judäer" im Evangelium eine wichtige Rolle spielen, ist jedem deutlich. Es berichtet ja zum großen Teile nur von den Auseinandersetzungen Jesu mit ihnen. Wer sind sie, diese „Judäer" des Johannesevangeliums? Wenn die Bezeichnung, welche die Synoptiker so selten verwenden, in ihm ungefähr 60mal wiederkehrt, dann ist es für das Verständnis des Evangeliums von höchster Bedeutung, daß man hier nicht fehlgreife. Wir haben oben schon darauf hingewiesen, welche verschiedenartige Bedeutung *Ἰουδαῖος* haben kann. Um der Wichtigkeit der Frage willen rekapitulieren wir kurz.

Ἰουδαῖοι ist im Munde der Nichtjuden die Bezeichnung für alle, die sich zu Gesamtisrael bekennen, dasselbe in Beziehung auf Umfang wie die Bezeichnung Israeliten in ihrem allgemeinsten Sinn. So tritt es uns im Evangelium entgegen bei Pilatus. Bin ich ein Judäer? fragt er und denkt dabei wahrlich nicht an innerisraelitische Gruppierungen und Differenzierungen. Ebenso ist der Terminus im Schuldtitel über dem Kreuze zu verstehen: Jesus der Nazoräer, der König der Judäer. Es wäre nun aber verhängnisvoll, wenn wir diese allgemeinste Deutung überall im Evangelium zugrunde legen wollten. Das hat schon die schwersten Mißverständnisse zur Folge gehabt und hat es heute noch.

Die nächste Deutung von *Ἰουδαῖοι* (wenn wir den Kreis immer enger ziehen) ist die: wer in Gesamtisrael sich zur Thora bekennt und sich um ihre Erfüllung bemüht, so gut es geht, und wer den Zusammenhang mit Jerusalem festhält, namentlich auch dadurch, daß er zu den Festen dorthin zieht (ob oft oder seltener), der kann als *Ἰουδαῖος* bezeichnet werden, auch wenn er stammlich nicht zu Juda gehört (so z. B. die Benjaminiten). In diesem Sinne vermag ich das Wort im Evangelium nicht zu finden.

Eine andere schon wieder engere Beziehung ist die auf die Nachkommen Judas: *Ἰουδαῖος = ἐξ Ἰούδα* (Hebr. 7, 14). So findet es Verwendung in der Samaritergeschichte. Das Heil (könnte auch heißen: der Heiland) kommt von den Judäern. Der Gegensatz ist: nicht von den Josephiten bzw. Ephraimiten.

Weiter kann *Ἰουδαῖος* den bezeichnen, der im Bezirk Judäa wohnt. Wir erinnern uns hier daran, daß Schlatter darauf hinweist, wie dieser Umstand den Stolz des Judäers begründet. Im Heiligen Lande (der Begriff gilt zur Zeit des Neuen Testamentes vor allem von Judäa) kann man ganz anders der Thora treu sein als in der Ferne. Zu diesen Judäern gehören z. B. die Leute vom Lande, die nach Jerusalem gehen, um sich für das Passahfest zu heiligen, und die hernach Jesus mit Palmen einholen. Judäer sind natürlich auch die Jerusalemiten, die in der heiligen Stadt leben, in ihr gar Haus- und Grundbesitz haben. Sie fühlen sich dem Volk vom Lande und dem Volk außer Landes erst recht überlegen. Aber sie sind die echten Judäer auch noch nicht ohne weiteres.

Nur diejenigen unter ihnen, welche zur Genossenschaft der Pharisäer gehören, die es sich sauer werden lassen, das ganze Gesetz zu halten und die Überlieferungen der Gesetzeslehrer dazu, sind echte Judäer, *Ἰουδαῖοι ἀληθινοί*, um die Formel *ἀληθινός*, mit der Jesus den Nathanael ehrt, auch auf sie anzuwenden. Diese *Ἰουδαῖοι = Φαρισαῖοι* kommen im Evangelium öfter vor.

Aber auch sie sind noch nicht der innerste Kreis. Die echtesten Judäer, die Edeljudäer (nach ihrer Meinung) sind die führenden Pharisäer in Jerusalem. Es sind die Männer, welche bei den

Synoptikern *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* heißen. Und sie sind meist gemeint, wenn wir im Evangelium *Ἰουδαῖοι* lesen. Mit ihnen setzt sich Jesus vor allem auseinander. Es ist ein ganz ernsthaftes Problem, ob man nicht besser bei der Übersetzung des Evangeliums ins Deutsche ein besonderes Wort für diese *Ἰουδαῖοι* prägte. Der einfache Bibelleser von heute wird durch die Übersetzung mit „die Juden" irregeleitet. Er denkt nicht an diesen kleinen Kreis der um die Thora Eifernden, sondern an die Juden allgemein. Vielleicht eignete sich für *Ἰουδαῖοι* am besten die Bezeichnung, die Paulus einmal für sich selbst prägt. Er sagt (Phil. 3, 5), er sei gewesen: *κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν*, d. h. ein Zelot der Thora, ein Thorafanatiker. Paulus ist es in voller Ehrlichkeit. Er dient Gott seit seinen Vorfahren mit reinem Gewissen (2. Tim. 1, 3). Es gibt aber auch solche Thorafanatiker, welche der Gefahr, die mit aller fanatischen Gesetzlichkeit und ihrer Kasuistik verbunden ist, unterliegen. Sie nennt Jesus nach Matthäus *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί* (Matth. 23, 13). Sie sind schließlich in letzter Umgrenzung die *Ἰουδαῖοι* des Evangeliums. Man würde vielleicht am besten übersetzen: Die Fanatiker der Thora. Sie sind gleichzeitig die Inquisitoren, die überall nach dem Rechten sehen müssen und, wo sie eine Übertretung der Thora treffen, richtend und strafend reagieren.

Nachdem wir so den Terminus *Ἰουδαῖος* noch einmal geklärt haben, ist es eine wichtige Aufgabe, die Weise, wie das Evangelium von den „Judäern" und ihrem Verhalten zu Jesus redet, genau zu beobachten.

Sie stellen sich nicht alsbald feindlich zu Jesus. Es gab nach dem Johannesevangelium eine, wenn auch kurze Zeit des Abwartens, ja positiver Stellung zu ihm. Nur das Johannesevangelium berichtet uns davon. Es tut es aber so, daß wir keinen Grund haben, ihm zu mißtrauen. Von ihrem Aufsichtsrecht können sie allerdings auch Jesus gegenüber nicht lassen. So wie sie zu Johannes eine Art Untersuchungskommission geschickt haben, so stellen sie sich nach der Tempelreinigung alsbald auch bei Jesus ein und verlangen eine Legitimation für das, was er getan hat.

Was hat er getan? Hier stehen wir an einer Stelle, an der ein sehr interessanter Anschauungskomplex einfach vorausgesetzt ist, den die Israeliten wohl kennen, zu dessen Verständnis aber Nichtisraeliten den Kommentator nötig haben. Jesu Tat im Tempel ist alsbald Griff nach der Messiasautorität. Tempelreinigung ist Aufgabe des messianischen Königs. Er ist der Nachfolger eines Hiskia und eines Josia. Der Messias wird die Propheten überbietender Wundertäter sein. So soll er sich durch ein Messiaszeichen als der zur Tempelreinigung Berechtigte ausweisen. Obwohl Jesus diese Forderung nicht erfüllt, hören wir nichts von Reaktion. Im Gegenteil: wir erfahren, daß infolge von Wundern, die Jesus in Jerusalem getan hat, viele an ihn als den Messias glauben. Die „Judäer" mögen diese nachfolgenden Wunder als Legitimation angesehen haben. Zudem mag es ihnen ganz recht gewesen sein, daß die Hohenpriesterklique, mit der sie oft auf gespanntem Fuße gestanden haben, den scharfen Tadel erfuhr, den Jesu Handeln für sie als die im Tempel Verantwortlichen einschloß.

Die Wunder Jesu, in Jerusalem getan, bestimmen die „Judäer" sogar dazu, ihm das Prädikat „Lehrer von Gott gekommen" = Prophet zuzuerkennen. „Wir wissen," sagt Nikodemus einer der Ihrigen (3, 2). Abkühlung, ja Argwohn und Ärger mußten aber bei diesen stolzen Thorafanatikern sofort eintreten, wenn sie vom Verlauf des Gesprächs hörten, das Nikodemus ja gewissermaßen in ihrem Namen führte (wir wissen), und dessen Wort: „sei doch nicht so betroffen, weil ich dir gesagt habe: ihr (du und deinesgleichen, auch ihr stolzen Lehrer) müßt von oben geboren werden," ihnen gilt. Sie waren die Leute, die keine Bußtaufe des Johannes nötig hatten. Sie mögen schon mit Johannes nicht einverstanden gewesen sein, der seinen Bußruf an ganz Israel richtete. Nun kommt Jesus und sagt es ihnen durch Nikodemus auf den Kopf zu: auch ihr habt die Buße nötig, um ins Himmelreich auch nur zu kommen, geschweige denn seine Geheimnisse zu schauen. Jesus hält an dieser Position fest, indem er sich an der Taufpredigt des Johannes beteiligt. Sein großer Erfolg erregt die Pharisäer so, daß er es vorzieht, weil er es jetzt noch nicht zu einem Zusammenstoß kommen lassen will, ihnen nach Galiläa auszuweichen.

Bei dem nächsten Aufenthalt in Jerusalem kommt es aber sofort zum Bruch, ja zur Todfeindschaft. Er heilt in Jerusalem am Orte der Inquisitoren, und dies noch an einem Feste, den Gelähmten, ja er befiehlt ihm das völlig Überflüssige, daß er noch am Sabbat sein Bett durch die Straßen der Stadt heimtrage. Das ist todeswürdiges Verbrechen. Die Anklage bleibt auch nicht aus mit dem Ziele, ihn zu Tode zu bringen. Es kommt aber diesesmal nicht dazu. Die Darstellung bricht nach der Mitteilung der Verteidigungsrede Jesu ab.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Johannes darum nichts über ein Urteil der Thorafanatiker berichtet, weil ja nach derselben Thora, für die sie eintreten, erst eine Verwarnung nötig ist, ehe ein Todesurteil gefällt und ausgeführt werden kann (s. Apg. 4, 21; 5, 28. 33). Das setzte allerdings eine genaue Vertrautheit der Leser mit dem Gerichtsverfahren der Rabbinen voraus.

Von dem Kontrollgang nach Galiläa kehren die „Judäer" zwar durch Jesu Rede geärgert zurück, aber andrerseits doch beruhigt: zu diesem Passahfest geschieht sicher nichts. Er hat ja die Massen, die ihn zum König machen wollten, förmlich von sich gestoßen. Bedenklich wird aber die Lage, als er zum Laubhüttenfest kommt. Die Massen reden von ihm. Manche sagen: er ist gut. Er wirft den „Judäern" vor, daß keiner unter ihnen das Gesetz tue. Bei vielen aus dem Volk kommt es zum Glauben an ihn, so daß die Pharisäer und Hohenpriester ihre Diener mit einem Verhaftungsbefehl aussenden. Die Diener wagen es nicht, den Befehl auszuführen und werden als Verführte gescholten. Immer gefährlicher wird die Lage, und Jesus tut nichts, um sie zu entspannen. Im Gegenteil: ihr werdet in euren Sünden sterben, sagt er denen, die sicher zu sein glauben, daß sie als Gerechte alsbald ins Paradies kommen (8, 21). Ihr seid Söhne des Teufels, nicht Abrahams, nicht Gottes. Schärfer kann er nicht wider sie reden.[1]) Es ist nicht zu verwundern, daß sie,

[1]) Er redet allerdings nicht anders als bei Matthäus, wo Jesus die heuchlerischen, pharisäischen Schriftgelehrten (= Judäer) Söhne der Hölle (γεέννα) nennt (23, 15).

nachdem er sich auch noch über Abraham erhoben hat, sich sogar zu dem Versuch einer Lynchjustiz fortreißen lassen.

Jesus weicht ihrem Hasse nicht aus. Wieder am Sabbat, wieder in Jerusalem heilt er, obwohl gewarnt, den Blinden. Vergeblich suchen sie nach dem Beweise, daß er gezaubert habe, und da sie es nicht wagen, ihn wegen solch großer Wohltat selbst anzugreifen, trifft ihr Zorn wenigstens den Geheilten, der so tapfer zu Jesus hält. Sie bannen ihn.

Nun kommt aber die Tat, die Erweckung des Lazarus, die das ganze Volk erregt. Da muß gehandelt werden. Gemeinsam mit den Hohenpriestern wird der Beschluß gefaßt: er muß sterben. Jesus, weit entfernt, ihrem Hasse auszuweichen, zieht als König ein. Da ist es möglich, die Römermacht heranzunötigen. Pilatus hilft bei der Verhaftung und muß wider seinen Willen die Kreuzigung verhängen und vollziehen. Der Judäerhaß macht auch vor dem Gekreuzigten nicht Halt. Gott aber schützt ihn vor der letzten Schmach.

Es ist ein völlig deutliches und kräftig festgehaltenes Ziel des Evangeliums, zu zeigen, daß die „Judäer", sie fast allein (nur, wo sie unentbehrlich sind, treten die Hohenpriester auf), Jesus zu Tode gebracht haben.

Es ist weiter deutlich, daß sie nicht nur Jesu Feinde sind, sondern daß sie Israel in allen seinen Schichten zu tyrannisieren suchen und alles, was nicht zu ihrer Genossenschaft gehört, verachten. Wie groß ihre Macht ist, sieht man daran, daß sogar die ἄρχοντες, zu denen sie wohl teilweise auch gehören, die aber nicht alle ihrer Gruppe sind, sich vor ihrem Banne fürchten. Viele unter den „Herrschenden" glauben an ihn, wagen es aber nicht, sich offen zu ihm zu bekennen aus Furcht vor den „Pharisäern". Es ist deutlich, daß hier nicht Pharisäer aus einfachem Stande gemeint sind. Sie könnten ἄρχοντες nicht aus der Synagoge stoßen, sondern die pharisäischen Schriftgelehrten sind es, die den Bann handhaben. In Kap. 9 heißen die Bannenden, welche beschlossen haben, daß jeder, der sich zu Jesus als dem Messias

bekennt, aus der Synagoge gestoßen werden soll, überdies *Ἰουδαῖοι*. Die Thorafanatiker fluchen dem unwissenden Volk, das die Thora nicht kennt. Sie verachten die Galiläer. Von diesen kommt nicht einmal ein Prophet. Es genügt, daß Jesus „der von Nazareth" heißt, um zu beweisen, daß er weder der Prophet noch der Messias ist. Es ist ihnen schon recht, daß über dem Kreuze steht: Jesus der Nazoräer. Die Korrektur soll einsetzen bei dem: König der Judäer. Sie hassen die Samariter und liegen mit ihnen in schwerem Streite. Wenn sie Jesus einen Samariter nennen, so tun sie ihm damit einen Schimpf an. Sie höhnen, wenn er sagt, daß er dahin gehen werde, wo sie nicht hingehen können: er will wohl in die Diaspora gehen und die Diaspora-israeliten lehren. Sie gehen nicht von Jerusalem und Judäa fort. Da draußen ist es ihnen nicht möglich, so korrekt und so ganz thoratreu zu leben wie in der heiligen Stadt. Wenn die Draußen lernen wollen, dann mögen sie zu ihnen kommen. Möge Jesus zu ihnen gehen. Sie können ihn entbehren. Daß sie auch mit den Hohenpriestern auf gespanntem Fuße stehen, haben wir gelegentlich der Tempelreinigung angemerkt. Sie sind ja die Leute, die sich auch berufen fühlen, den Tempeldienst zu überwachen.

Ein Pharisäer brachte es sogar fertig, vom König Hyrkan zu fordern, daß er die Hoheprieſterwürde niederlege, weil seine Mutter eine Zeitlang im Gefängnis gewesen war und eine gefangene Priesterfrau keinen zum Priestertum tauglichen Sohn mehr gebäre. Die Rabbinen bestimmen das Volk, zu Pompejus eine Abordnung zu senden, welche begehren sollte, daß er das hasmonäische Königtum abschaffe, weil der Thron dem Hause Davids gehöre und darum das hasmonäische Königtum eine unbefugte Neuerung sei. Die Rabbinen und damit den zu den Pharisäern haltenden Teil des Volkes konnte selbst der „große" Herodes nicht dazu bringen, daß sie die Rechtmäßigkeit seines Königtums anerkannten. Er war ja kein eigentlicher Judäer, jedenfalls kein Davidsproß.

Von all dem erscheint im Johannesevangelium nichts, weil Johannes überhaupt nicht von Herodes und den Hasmonäern

redet. Hier sei nur auch auf die Stellung der „Judäer" zum Priester- und Königtum hingewiesen, weil sie das Bild dieser unbeugsamen Thorafanatiker vervollständigt.

So isoliert Johannes die „Judäer" förmlich. Sie sind nicht nur Jesu Todfeinde. Sie sind auch die Feinde und Verächter Israels, soweit es nicht pharisäisch ist.

Gleichzeitig zeigt er aber, daß die Beziehungen Jesu zu diesen nichtpharisäischen Volksgruppen freundliche sind. Von den Galiläern ist im Evangelium sehr wenig die Rede, sehr im Unterschiede von den Synoptikern. Was aber von ihnen gesagt ist, zeigt ein ganz anderes Verhältnis zu Jesus als das der „Judäer" zu ihm. Sie überraschen sogar Jesus durch ihre freundliche Stellung zu ihm. Als er Judäa verläßt, weil die „Judäer" über die Erfolge seiner Bußpredigt in Erregung geraten, geht er nach Galiläa, denn er meint: der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande. Als er aber dorthin kommt, „nehmen sie ihn auf". Es ist bezeichnend, wie diese günstige Aufnahme begründet wird. „Auch sie waren in Jerusalem beim Feste gewesen." Das ist keineswegs selbstverständlich. Wohl kam es vor, daß auch Galiläer nach Jerusalem wallfahrteten. Aber das war eher eine Ausnahme, denn die Galiläer waren eben keine „Judäer". Der größte Teil der 5000 Männer, welche Jesus als den Propheten, der da kommen soll, gewaltsam zum König machen wollen, hat gewiß zu den Galiläern gehört. Das „sie glaubten nicht an ihn" heißt nicht: sie hielten ihn nicht für den Messias, sondern: sie überließen ihm den Zeitpunkt nicht, sich als Messias zu offenbaren. Sie verließen ihn auch nicht als Feinde, sondern als Enttäuschte. Die knappe, nur andeutende Weise, wie von ihnen die Rede ist, setzt voraus, daß die Leser des Evangeliums mit den Verhältnissen der Galiläer und deren Beziehungen zu den „Judäern" vertraut waren. Das gilt aber nur von Israeliten.

Ganz besonders bedeutsam und beachtenswert aber ist die Art und Weise, wie im Evangelium von den Samaritern die Rede ist. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in Kap. 4

nicht die Begegnung Jesu mit der Samariterin, so reizvoll und wertvoll die Erzählung auch für uns bleibt, die Hauptsache ist. Jesus sagt ihr, daß er der Christus sei. Das ist nicht die entscheidende Proklamation zum Messias. Diese geschieht in Jerusalem vor allem Volk durch den Einzug, nicht am einsamen Jakobsbrunnen vor einem samaritischen Weibe. Gewiß, sie hat ihre wichtigen Folgen, aber zunächst nur für die Männer von Sychar. Diese lassen ihre eigene Messiashoffnung, welche ihr Stolz ist, weil sie auf einen Sohn Josephs geht, zugunsten des Judäers Jesus fahren. Was das bedeutet, das sieht man am besten, wenn wir die vollzogene Wandlung so ausdrücken: wir haben geglaubt und erkannt, daß der Retter der Welt nicht von uns kommt, sondern von unseren bitteren Feinden, den Judäern. Diese Erkenntnis hat vorläufig für den Gang der Dinge keine große Bedeutung. Wie aber, wenn das Evangelium des Johannes zu den Samaritern kommt, um zu bewirken, daß „auch sie an Jesus, den Christus, den Gottessohn, den Herren glauben"? Dann kann die Erinnerung daran, daß Jesus selbst einmal bei seinen Lebzeiten mit Samaritern zusammen getroffen ist und ihnen das Bekenntnis zu ihm als zum Messias abgewonnen hat, seine starke Wirkung tun.

Jener Vorwurf der „Judäer", daß Jesus der reine Samariter sei, blieb uns so lange verschlossen, als wir nicht aus den vorhergehenden Worten Jesu und aus der Überlieferung über das Verhältnis der Judäer zu den Samaritern und umgekehrt einen Einblick in die Schwere der Beleidigungen, welche in der Hitze des Kampfes herüber und hinüber flogen, getan hatten. Für diejenigen, welche eine lebendige Anschauung von diesen Verhältnissen besaßen, mußte der nähere Inhalt des Vorwurfs: „du bist der reine Samariter" alsbald deutlich sein.

Es sei angemerkt, daß auch hier nicht nur die Frage wichtig ist, *für wen* das Evangelium geschrieben wurde, sondern auch, *wann* das alles aktuell war. Solange Mission unter den Samaritern getrieben wurde, hatte das vierte Kapitel des Evangeliums höchste Bedeutung für sie. Später wurde es, zumal mit seinem Schlusse, mehr zu einer historischen Reminiszenz. Für Christen

aus den Griechen war es nur von relativer Bedeutung und kein sie selbst anfassendes Motiv, an Christus zu glauben, daß früher einmal die Männer einer kleinen samaritischen Stadt ihren Messias zugunsten des Judäers Jesus darangegeben haben.

Über das Verhältnis Jesu zur weiten israelitischen Diaspora ist ausdrücklich kaum etwas gesagt. Bei näherem Zusehen findet sich aber doch mancherlei. Den Samaritern gegenüber hat Jesus den Vorzug der Judäer (= derer aus Judas Stamm) aufrecht erhalten. Das ist aber nicht so gemeint, daß er damit den Hochmut der „Judäer" hätte nähren wollen. Für das Evangelium ist Jesus nicht der König der Judäer (diese Formel hat Pilatus den „Judäern" zum Tort gebraucht), sondern der König Israels. Nathanael bezeugt es von ihm: du bist der König Israels! und Jesus sagt zu ihm nicht: du bist ein echter Galiläer, noch viel weniger hätte er sagen können: du bist ein echter Judäer, sondern er sagt: du bist ein echter Israelite. Der Gruß, den das Volk vom Lande dem Einziehenden entgegen trägt, heißt nicht: gepriesen sei der König der Judäer, sondern der König Israels. Jesus hat nicht nur Schafe in der judäischen Hürde, sondern auch in der Hürde Israel, und diese muß er führen, damit eine Herde und ein Hirte werde. Das Evangelium kennt die Frage nicht, ob die zehn Stämme auch teilhaben an der zukünftigen Welt. Ganz Israel soll glauben, daß Jesus sei der Christ, der Gottessohn, der Herr und soll in diesem Glauben das Leben haben. Ob Babylonier oder Israelite oder Judäer (s. Daniel und Susanna), ob Glied der Diaspora des Westens oder des Ostens, allen gilt das Evangelium von Jesus dem Christus, dem König Israels.

Dem „unwissenden Volk", das die Thora nicht kennt, gilt der „Judäer" Fluch. Das Evangelium sagt allen, ob gerecht nach der Thora oder nicht, das Leben zu, wenn sie glauben an den eingebornen Sohn, den Gottes Liebe der Welt gab. Und Jesus selbst verkündigt allen, den „Judäern" wie der Masse, daß, wer an ihn glaubt, das Leben hat. Ja, er macht, um dies hier anzufügen, damit auch nicht Halt vor der Heidenwelt. Zwar muß er erst sterben, ehe ihm reiche Frucht aus der Welt der

Hellenen zufällt, wenn er aber erhöht sein wird von der Erde, wird er alle zu sich ziehen. Nicht so ist das Evangelium für Israel da, daß es darüber Nichtisrael vergißt, sondern so, daß es für die Gemeinde der Glaubenden den bösen Unterschied zwischen Israel und Nichtisrael tilgt.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Gruppen, welche bisher noch nicht besprochen wurden, so verrät das Evangelium genaue Vertrautheit auch mit ihnen. Es ist z. B. nicht von ungefähr, daß die Hohenpriester erst dann in Aktion treten, als Jesus größeren Anhang in Jerusalem gewinnt. Was kümmert es sie, wenn Jesus am Sabbat einen Kranken heilt! Das bringt die „Judäer" in Harnisch. Sie greifen erst ein, als sich die Gefahr einer messianischen Erhebung zeigt. Nun geht es für sie um den Rest von Herrschaft, den ihnen die Römer noch gelassen haben, und nun handeln sie auch mit kalter, grausamer Entschlossenheit. Ein Verständnis für diese fast nur skizzierte Haltung der Hohenpriester kann der Evangelist und können die Leser nur haben, wenn sie Israeliten sind.

Die Jerusalemiten tauchen nur einmal im Evangelium auf, in dem reich bewegten 7. Kapitel. Aber die Art und Weise, wie sie eingeführt werden, ist äußerst charakteristisch. Sie sind gewöhnt nach den Oberen in Jerusalem zu sehen: „Haben etwa die Oberen erkannt, daß dieser ist der Christus?" Aber sie sind auch zugleich vertraut mit der zeitgenössischen Christologie. „Wir wissen von diesem, woher er ist; wenn aber der Christus kommt, weiß keiner, woher er ist." Das soll heißen: er wird plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten. Es ist überhaupt interessant diese zeitgenössische Christologie, soweit sie im Evangelium sichtbar wird, zu beachten. Sie tritt immer nur bruchstückweise hervor. Gegenüber dem Anspruch Jesu, das vom Himmel herabgekommene Brot zu sein, sagen die „Judäer" murrend: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie sagt er nun: ich bin vom Himmel heruntergestiegen? Das ist kein Gegensatz zu dem, was die Jerusalemiten gesagt haben. Die „Judäer" bestreiten nicht, daß der Messias plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten wird. Das ist gerade die Meinung des

Rabbinismus. Sie bestreiten vielmehr, daß jemand, dessen Vater und Mutter man kennt, der also durch Geburt in diese Welt gekommen ist, sagen kann: ich bin vom Himmel herabgestiegen. Ein weiterer Zug der populären Christologie ist der, daß man vom Christus viele Wunder erwartet. „Aus der Menge glaubten viele an ihn und sagten: „Wird der Christus, wenn er kommt, mehr Wunder tun, als dieser getan hat"?" Auf das Wort von der „Erhöhung von der Erde" sagt wieder die Menge: wir haben doch gehört aus der Thora, daß der Messias, wenn er erst einmal da ist, für immer auf der Erde bleibt. Dieses bruchstückweise Hervortreten einer verbreiteten Christologie verrät, daß der Evangelist es nicht für nötig hält, sie im Zusammenhang und ausführlich darzulegen. Sie ist ihm und seinen Lesern so gut wie den „Judäern" und den Jerusalemiten bekannt.

Was Jesus von seinen Brüdern sagt, ist gleichfalls nicht zu übersehen. Sie bestreiten ebenso wenig wie die Fünftausend, daß Jesus der Messias ist. Sie sagen vielmehr: Wer solche Taten tut, der soll sich endlich auch offenbaren, sich als Messias proklamieren. Dazu muß er aber nach Judäa aufs Fest der Judäer gehen, denn Galiläa ist ebenso wenig der Platz für die entscheidende Königsproklamation wie Samaria. Das muß in Jerusalem geschehen und am besten bei einem der großen Feste. Auch die Brüder glauben nicht, d. h. können und mögen nicht warten, bis Jesus die Stunde für gekommen hält. Sie verfehlen sich ebenso wie die Galiläer.

Was hat es aber für einen Sinn, dies im Evangelium zu erzählen, und für wen hat es Sinn? Die Brüder haben später an Jesus als den Herrn geglaubt. Sie wollten dann ihm gegenüber nichts weiter mehr sein als δοῦλοι. Wenn nun erzählt wird: selbst Jesu Brüder haben nicht warten können, dann entlastet das die, die sich dieselbe Ungeduld zuschulden kommen ließen, und wenn dazu um die Zeit des Evangeliums die Tatsache tritt, daß nun die Brüder glauben, dann mahnt und ermutigt das zur Nachfolge, zumal die, welche sich auch erst nicht in Jesu Weg finden konnten.

Daß Jesus Jünger-Schüler in größerem Umfange hatte, sagt Johannes wie die Synoptiker; daß immer mehr sich von

ihm lösten, gilt auch nach den übrigen Evangelisten, nur wird es nicht so betont erzählt wie von Johannes. Sie vermögen seine harte Rede vom Fleischessen und Bluttrinken nicht zu hören und scheiden sich von ihm. Jesus sagt von ihnen: das kann nicht anders sein. Keiner kann zu ihm kommen = an ihn glauben, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben wird. Durch das Evangelium kommt die Botschaft: glaubet an Jesus, den Christus, den Gottessohn, den Herrn! nun zu denen, die einst nicht glaubten, weil damals die Stunde des Vaters nicht für sie war. Die herrlichere, größere Botschaft käme aber nicht mehr zu ihnen, wenn es in jener Stunde definitiv entschieden gewesen wäre, ob sie zu Jesus kommen können oder nicht. Die Wandlung, die mit den Brüdern Jesu vorgegangen ist, ist auch für jene vorläufigen Jünger möglich. Und das Evangelium des Johannes kommt zu ihnen, damit „auch sie glauben", nun aber wirklich glauben.

Der Evangelist Johannes bezeugt ein großes, heiliges Ringen Jesu mit den Pharisäern und „Judäern" um Israel. Und was er selbst als seine Gabe in seinem Evangelium gibt, steht gleichfalls im Dienste dieses Kampfes.

Jesus kämpft aber nicht so gegen die Pharisäer und „Judäer", wie sie gegen ihn und die, die an ihn glauben, nicht mit Fluch und Bann (ἐπικάρατος — ἀποσυναγωγός). Er ringt auch um sie wider sie. Das geht nicht nur aus einem einzelnen Worte wie 5,33 hervor: das sage ich euch, damit ihr gerettet werdet. Wohl ist es ergreifend, wenn Jesus seinen Richtern, deren Ziel es ist, ihn zu töten, solch ein Wort sagt, aber die Weise, wie er durch Nikodemus zu ihnen spricht, ist doch noch bedeutsamer. Er dispensiert sie nicht von der Bußtaufe, aber er tut dies darum nicht, weil die Buße der einzige Weg ins Reich Gottes ist. Er sieht sie nicht an als solche, für die es keine Buße und darum keine Hoffnung mehr gibt. Er ruft zur Buße, um zu retten.

Wir fragen: Was hat es für einen Sinn, im Evangelium darauf hinzuweisen, daß Jesus auch für seine schärfsten Gegner noch den Weg zur Buße offen läßt, daß er zu seinen künftigen

Mördern sagt: das sage ich, damit ihr gerettet werdet? Ist das Evangelium für griechische Christen geschrieben, dann sagt solcher Hinweis etwas aus über Jesu auch die Feindschaft überwindende Liebe. Dann sind die „Judäer" das Beispiel der Feindesliebe Jesu für andere. Ganz anders liegen die Dinge, wenn das Evangelium für Israel ist, für alle Israeliten, damit auch sie glauben, daß Jesus der Christ sei. Dann gilt von dem Evangelium dasselbe wie von Jesus selbst. Es ringt um die „Judäer" wider sie. Es ist etwas Großes, daß im Evangelium des Johannes kein Fluch erscheint, der Jesu Mörder zur Hölle schickt, daß der Evangelist vielmehr die Geschichte mit Nikodemus auswählt, welche den Judäern wohl ihren Stolz nimmt, aber auch ihnen den Weg der Umkehr und des Glaubens offen hält. Johannes ist nicht mehr der Donnersohn; er ist jetzt Träger des Geistes und als solcher weiß er, was Evangelium ist. Und dies sein Evangelium pocht auch an die Herzen der „Judäer", ob es Eingang finden und sie segnen könne. Angemerkt sei hier wieder die Frage, ob das für die Abfassungszeit des Evangeliums etwas bedeute und, was es bedeute.

Die Werke Jesu.

Mehrfach sagt Jesus im Evangelium, daß ihn seine Werke als den Christus, an den man glauben soll, ausweisen. „Wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt doch meinen Werken" (10, 38). Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, dann hätten sie keine Sünde (15, 24). Wir fragen: Inwiefern erweisen Jesu Werke ihn als den Christus und für wen tun sie dies? Es ist unbestreitbar, daß die Wunder, die Johannes auswählt und in sein Evangelium einfügt, Jesus als den Christus erweisen sollen (s. 20, 30). Nach der populären Christologie soll der Messias viele Wunder tun (s. o.), auch nach dem Johannesevangelium hat er viele Wunder getan. Es kommt dem Evangelisten aber nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität der Wunder an, die er erzählt. Worin besteht diese besondere Qualität der von ihm erzählten Wunder? Jesus sagt es selbst: kein anderer vor ihm hat solche Wunder getan. Wunder,

die auch schon andere, Mose oder die Propheten getan haben, erweisen ihn nicht schlüssig als den Messias. Täte er nur solche Wunder, so bewiesen sie lediglich, daß er auch ein Prophet ist. Überschauen wir nun die Wundererzählungen des Johannesevangeliums noch einmal, so ergibt sich in der Tat, daß von den sieben, die es bringt, sechs keinerlei Vorgänger im Alten Testament haben. Nur mit den im Alten Testament erzählten Wundern rechnen aber die Evangelisten. Nur das Speisungswunder hat sein Analogon an 2. Kön. 22, 42—44. Hier liegt das „anders" in der ungleich größeren Zahl der zu Speisenden und der noch geringeren Zahl der Brote. Jesus vermag doch mehr als der Prophet. Bei der Tatsache, daß sechs von den sieben Wundern im Evangelium keinerlei Analogon im Alten Testament haben, hat die Ableitung der neutestamentlichen Wunder aus alttestamentlichen Vorbildern für dieses keine einleuchtende Kraft. Es ist eben gerade, seitdem die Welt steht, noch nicht gehört worden, daß einer einen Blindgeborenen sehend gemacht hat. Auch die Flucht vor dem echten Wunder zur Kraft der Suggestion u. dgl. hilft nicht. Wasser, Brot, Wind, Meer, Tod, alldem kann man nichts suggerieren. Auch die drei Heilungen sind so erzählt, daß diese Aushilfen förmlich verbaut sind. Die Heilung des Sohns des Königischen ist Fernheilung, ohne daß der Sterbende um die Vorgänge in Kana weiß. Der 38jährige Kranke erklärt ausdrücklich, daß er nicht mehr auf Heilung hofft, und der Blinde ist blind geboren. Da man auch schon zur Zeit des Neuen Testaments von Suggestion und dergleichen interessanten Dingen etwas gewußt hat, könnte man zu der Meinung kommen, daß durch die Art und Weise, wie die Heilungen erzählt werden, jeder Gedanke an so etwas bewußt ausgeschlossen werden soll. Endlich hilft auch die Flucht zu den Transparenten nicht. Die Wunder des Johannesevangeliums erweisen Jesus als den Christ, weil er sie getan hat, weil sie seine Werke, nicht weil sie hübsch erdachte Illustrationen zu tiefen Gedanken sind. In meinem Buche über das Wirken des Christus habe ich nachgewiesen, daß man die Wunder im Johannesevangelium als Taten des mit dem Geist gesalbten Propheten, der in die Welt kommen soll,

verstehen kann. Ich brauche das nicht zurückzunehmen. Ich füge nur heute hinzu, daß sie gleichzeitig Jesus als den Menschensohn = den Messias erweisen, indem sie es bewähren, daß ihm in der Tat alles auf Erden untertan gemacht ist, wie Psalm 8 es von dem messianischen Menschensohne sagt (s. Exkurs I über den Menschensohn). Dadurch, daß die johanneischen Wunder gleichzeitig als die des Propheten und die des messianischen Menschensohnes verstanden werden können, wird nur deutlich, daß für das Johannesevangelium der Prophet und der Messias dieselbe Person ist, wie dies auch die Fünftausend nach der Speisung zum Ausdruck bringen, indem sie den Propheten zum König machen wollen.

So liegen also die Dinge bei den Wundern des Evangeliums. Wir fragen wieder: für wen ist es verständlich, daß diese Wunder, gerade diese, Jesus als den Christus erweisen? Doch wohl nur für den, der den ganzen Anschauungskomplex kennt, welcher hinter der Wahl des Johannes steht. Das Evangelium breitet ihn nicht vor seinen Lesern aus, sondern rechnet damit, daß es auch ohne dies verstanden werde. Dies ist der Fall, wenn diese Leser Israeliten sind.

Jesu Lehre, Jesu Worte.

Jesus der große, Mose und die Propheten überragende Lehrer. Er ist der erste Paraklet, d. h. der, zu dem der Vater gesprochen hat und der darum lehren kann, was er gehört hat. Alles, was der Vater zu lehren hat, hat er dem Sohn gesagt. So sagt der Sohn nichts von sich aus. Es ist seine Ehre, daß er, was er sagt, so sagt, wie er es gehört hat. Daher sind seine Worte nicht seine Worte, ist seine Lehre nicht sein, sondern des, der ihn gesandt hat. Die Mystiker, deren Liebling das Johannesevangelium ist, müssen sich entsetzen vor dieser nüchternen Weise, das Verhältnis von Vater und Sohn und die Aufgabe des Sohnes so unter dem Bilde des Lehrgeschäfts vorzustellen. Es ist aber nun einmal so. Das Johannesevangelium ist ebenso völlig unmystisch wie die übrigen Evangelien. Da ist nicht die Rede von einem Auf- und Untergehen des Sohnes im Vater oder der Jünger im Sohne trotz den Worten: „Ich

und der Vater sind eins. Sie sollen alle eins sein" usw. Hier bleibt das Ich und das Du sicher geschieden und das Wort ist das Mittel, das die Einheit herstellt. Wenn der Sohn das, was der Vater zu ihm spricht, sagt, dann sind sie eine Einheit. Bilder aus der Natur haben als Illustration für persönliche Verhältnisse immer ihre Gefahren, so z. B. das Bild vom Weinstock, von den Reben und den Früchten. Ist man von ihm aus nicht versucht, dagegen zu protestieren, daß das Verhältnis des Vaters zum Sohne, des Sohnes zu seinen Jüngern mittelst Anschauungen, die der Schule entstammen, verdeutlicht wird? Wie ganz anders ist doch das Bild! Da strömt infolge eines Lebenszusammenhangs der Saft in die Reben und steigt in die Früchte; ein geheimnisvolles Eins ist Weinstock, Rebe, Frucht. Aber nun heißt eben doch die Thora, die Lehre, Weinstock, nennt Jesus sich im Gegensatz zur Thora den wahren Weinstock. Und überdies sorgt er selbst gerade in 15, 1 ff. dafür, daß wir nicht in Mystik versinken. „Ihr seid rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe." „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben" ... „Wenn ihr meine Gebote bewahrt, werdet ihr in meiner Liebe bleiben" ... Es ist allerdings auch nicht so, daß wir mit dieser Betonung des Wortes als des Mittels der Einung beim Rationalismus wären. Das Johannesevangelium ist ebenso wenig rationalistisch, wie es mystisch ist. Wenn Jesus sagt: die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben, so deutet er damit auf eine andere Wirkung seines Wortes hin als auf eine durch einen intellektualistischen Syllogismus vermittelte. Jesu Worte sind, weil Geist, Kräfte von schöpferischer Macht. Ihre Wirkung erfaßt daher den Menschen, nicht etwas von ihm, etwa seinen Intellekt. Wo schöpferisches Wirken ist, da ist aber Geheimnis, und nur wenn man dieses geheimnisvolle, aber an das Wort gebundene Wirken des Geistes mystisch nennen will, was man besser aber nicht täte, dann kann man von Mystik im Johannesevangelium reden.

Wenn wir nun aber wieder fragen: wo sind die Leute, für deren Empfinden die Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, zwischen Jesus und den Seinen unter dem Lehrer-Schülerbilde keine Herabsetzung Gottes und des Christus

bedeutet? Wo versteht man das alles, und zwar nicht nur in gelehrten Kreisen, sondern in den Kreisen des Volkes, so kommen wir wieder zu dem Resultate: bei dem Volke der Synagogen, des sabbatlichen Lehrgesprächs, der Thoraſtudien, bei Israel.

Jesus und seine Schüler.

Wenn etwas für das Johannesevangelium charakteristisch ist, dann ist es die entschlossene völlige Ausschaltung der Schriftgelehrten. Nicht einmal ihr Name kommt vor. Sie haben in der neuen Gemeinde keinen Platz. Die Schrift, ja, sie soll weiter gelten; die Lasten von Lehren aber, welche die Gelehrten aus ihr holten, nicht. Zur Schrift tritt Jesu Wort als ihr überlegene Autorität. Soll aber die neue Gemeinde ohne Führer sein? Nein, sie soll sie haben an den Elfen. Diese sind aber nicht andere Schriftgelehrte: sie sind Zeugen. Was sie von Jesus gesehen und gehört haben, das bezeugen sie. Und was Jesus ihnen noch nicht hat zeigen und sagen können, in das führt sie der zweite Paraklet ein. Nun verstehen wir, warum Johannes in fünf Kapiteln mitteilt, wie Jesus seine Elf für diesen Dienst vorbereitet. Sie sind wichtige, unentbehrliche Leute. Nun gewinnen wir aber auch ein Auge dafür, wie auch diese Vorbereitung vom Gegensatz gegen die „Judäer" bestimmt ist, obschon ihr Name gar nicht darin vorkommt. Jesu Schüler haben Demut zu beweisen und sollen in einer zu jedem Dienst bereiten Liebe verbunden sein. Wer merkt da nicht, wenn er die Verhältnisse kennt, den Gegensatz gegen die „Judäer", welche Ehre voneinander nehmen. Auf Jesu Schüler wartet der Haß der Welt; sie haben keine andere Macht als ihr Wort; sie kommen nicht zu Ansehen und hohen Stellungen; sie sind nicht stolze Heilige, sondern bedürfen immer wieder der Ermutigung, bedürfen der Fürbitte Jesu. Aber so, gerade so sind sie die rechten Diener derer, die an Christus glauben sollen. Sie werden nicht harte Tyrannen sein, so daß die, welche durch ihr Wort glauben, nur ein Joch mit dem andern vertauschen; sie sind eins mit den Glaubenden durch die Liebe.

Jesus gibt sie Israel zu Führern. Nicht sie drängen sich auf und präsentieren sich als große Leute. Sie sind Erwählte, Gesandte, Zeugen, aber dies sind sie auch, und sie sind des Christus Erwählte, Gesandte, Zeugen, dazu berufen, daß durch ihr Wort geglaubt werde, Jesus sei der Christus, der Gottessohn und Herr.

Sie sind den „Judäern" dadurch überlegen, daß sie haben sollen, was jene nicht haben, Geist, ja den Geist. Sie sind die, die sogar Sünden vergeben können. Wieder ist zu sagen: bis in die einzelnen Termini hinein (ihr seid jetzt nicht mehr *δοῦλοι*, sondern *φίλοι*) ist auch dieses Verhältnis ganz mit den Anschauungsmitteln des Lehrer-Schülerbildes beschrieben, so daß nur die ohne Hilfe verstehen können, was gesagt ist, die mit diesen vertraut sind.

Der Zeugnischarakter des Evangeliums.

Kein Evangelium gleicht dem des Johannes darin, daß es sich so um Sicherung seines Zeugnischarakters bemüht wie dieses. Man vergleiche die Einleitung des Lukasevangeliums mit dem Johannesevangelium. Dort versichert Lukas wohl ganz ernsthaft, daß, was er biete, auf die zurückgehe, die von Anfang an Augenzeugen waren, und daß er genau schreibe. Damit ist es ihm aber genug.

Ganz anders das Johannesevangelium. Es ist in diesem Stücke völlig bestimmt von dem israelitischen Anschauungskomplex über Zeuge, Zeugnis, Sicherheit des Zeugnisses. Lukas ist Berichterstatter zweiter Hand. Das ist kein Zeugnis. Johannes bemüht sich fast ängstlich um die Sicherung des Zeugnischarakters seines Evangeliums. Wo er allein Zeuge ist, ruft er den Herrn als zweiten Zeugen hinzu. Mit den Aposteln zusammen hat er den Herrn gesehen (wir sahen seine Herrlichkeit); dreimal sahen die Apostel in Mehrzahl den Auferstandenen, und zu allem Überfluß bezeugen noch zwei Apostel des Johannes zuverlässige Zeugenschaft.

Fast könnte es uns zuviel scheinen, was hier getan ist. Und es mag Manchem schwer eingehen, daß Johannes zu seinen Lebzeiten sich eine solche Bezeugung seines Zeugnisses, man möchte sagen, habe gefallen lassen. Ist es aber des Johannes Ziel, Israel zu dienen, diesem Israel, das so hohen Wert auf Zeugenschaft legt, dann werden diese Bemühungen verständlich. Durch sie

wird das Evangelium in der Tat zu einer Gesamtgabe der Elf durch den Dienst des Jüngers, den Jesus lieb hatte. Daß es Gabe an Israel sein will, bestätigt die Eigenart seiner Bezeugung deutlich.

Das Evangelium als Missionsschrift.

Daß nach dem Evangelium Johannes der Verfasser sein soll, sollte nicht bestritten werden, auch von dem nicht, der es kaum mehr für der Mühe wert hält, darüber ein Wort zu verlieren, daß er es nicht ist.

Schon die vielen für das Ganze oft ganz belanglosen Einzelheiten, auf die oft hingewiesen ist, beweisen, daß der Verfasser den Anspruch auf Eigenzeugenschaft erhebt. Mir scheint die Entscheidung der Verfasserfrage wesentlich von der Beantwortung der andern abzuhängen, ob das Evangelium Missionsschrift für Israel ist oder nicht. Ihr wenden wir uns nun zu. Wenn man auch zugibt, daß das Evangelium Leser voraussetzt, welchen die innerisraelitischen Verhältnisse und die verwendeten und vorausgesetzten Anschauungskomplexe wohl bekannt sind, so ist damit noch nicht notwendig gegeben, daß die Adressaten des Evangeliums keine Christen sind. Die Christen aus Israel waren ja auch mit all dem vertraut. Ja, man kann sogar sagen, daß das Evangelium selbst da nicht unverstanden bleiben mußte, wo Christen aus den Heiden bzw. den Griechen den Grundstock einer Gemeinde bildeten, wenn und solange auch Christen aus Israel in ihr waren, welche für ihre griechenchristlichen Brüder die Deuter sein konnten.

So erfuhr auch die immer wieder gestellte Frage: wer kann das ohne Kommentator verstehen? zunächst nur die Antwort: Israeliten. Woher nehmen wir nun den Beweis, daß diese Israeliten noch nicht Christen sind?

Es ist sicher, daß eine Wendung wie die in 20,31: das ist geschrieben, damit ihr glaubt (*ἵνα πιστεύητε*), am einfachsten dahin verstanden wird, daß die, denen das gesagt ist, noch nicht glauben. Erst recht aber ist die Aussage 19,35: der, welcher das als Zeuge berichtet, tut dies, damit auch ihr glaubt, so zu verstehen. Hier gehört schon ein gut Stück Zwang dazu, um herauszukriegen, daß die, welche nach Johannes auch glauben sollen, schon glauben.

Es ist von Interesse, diese Zielbestimmung des Johannesevangeliums mit der der Lukasschrift zu vergleichen. Lukas sagt: damit du, Theophilus, das, was dir schon erzählt ist, zu sicherem Eigentum gewinnst, schreibe ich dir mein Evangelium. Nicht aber sagt er: damit du auch glaubst.

Es wäre aber immerhin mißlich, wenn eine so entscheidende These wie die: Johannes missioniert mit seinem Evangelium unter Israeliten, ganz von dem Verständnis dieser beiden kleinen ἵνα-Sätze abhinge. Es müssen schon noch weitere Momente hinzukommen, um eine dem bisherigen Verständnis des Evangeliums so ganz widerstreitende Behauptung zu begründen. Ich sehe ein solches begründendes Moment in der nun sattsam betonten, man möchte mit einiger Übertreibung sagen, fast krampfhaften Bemühung des Evangeliums um seinen Zeugnischarakter. Was macht sie nötig? Es scheint mir die Lage ebenso zu sein, wie in 1. Kor. 15. Warum sichert Paulus die Tatsache der Auferstehung durch die Nennung von drei Einzelpersonen und drei Zeugengruppen? Weil es gilt, einen Widerstand zu überwinden, der Leugnung der Auferstehung zu begegnen. Unter Christen, welche sich zum Auferstandenen bekennen, hätte es der Anführung dieser vielen Zeugen nicht bedurft. Ähnlich ist die Lage im Johannesevangelium. Die immer erneuten Bemühungen um Sicherung des Zeugnischarakters bis hin zu dem 21. Kapitel und seinem Schluß verraten, daß der Evangelist solche für notwendig hält. Sie sind nicht notwendig denen gegenüber, die schon glauben, daß Jesus sei der Christ, wohl aber solchen gegenüber, die überwunden werden sollen, für die es Hemmungen gibt, für die darum auch der Nachweis der Zuverlässigkeit des ihnen Berichteten wichtig, unerläßlich ist. Zeugen, Zeugen, mindestens zwei Zeugen fordert der Israelite.

Endlich ist noch Folgendes zu erwägen: Auffallend ist bei Johannes immer gewesen, daß er vom Abendmahl nichts sagt, ebenso auch, abgesehen von einer Andeutung im Gespräch mit Nikodemus, nichts von der Taufe. Die christlichen Sakramente erscheinen bei Johannes nicht. Matthäus gibt beiden eine gewichtige Stelle in seinem Evangelium. Am allerbefremdendsten

ist aber, daß ein Viertel des ganzen Evangeliums dem gewidmet ist, was am letzten Abend geschieht, an dem Abend, in den auch die Einsetzung des Abendmahls fällt, ohne daß dieses auch nur erwähnt wird. Das muß seinen Grund haben.[1])

Wir fragen daher: Wem gegenüber schweigt man von den Sakramenten? Die Antwort ist leicht, wenn wir an spätere christliche Zeiten, an die Zeiten der Arkandisziplin denken. Da ist es so, daß Abendmahl und Taufe vor dem Nichtchristen geheim gehalten werden. Würde das Evangelium in diese Zeiten fallen, dann wäre die Erklärung rasch bei der Hand: es schweigt von den Sakramenten, weil es Missionsschrift, weil es für Nochnichtchristen bestimmt ist. Könnte man eine ähnliche Stellung für die Zeit der ersten Christenheit nachweisen, dann gälte diese Erklärung auch für sie. Kann man aber das? Die immer noch weitverbreitete Meinung ist die, daß die Verfolgungszeiten die geheimen Tauf- und Abendmahlsfeiern vernotwendigt und darum geschaffen haben. Ob sie aber richtig ist?

Der Brief des Plinius an Trajan aus der Zeit zwischen 111 und 113 n. Chr. sagt es uns anders. Sein Schluß verrät, daß die Zeit vorher eine Zeit ungehinderter und erfolgreicher Ausbreitung des Christentums war. „Der Zustand der Tempel ist desolat; die Opfer werden unterlassen. Nicht nur in den Städten, auch auf den Dörfern gibt es Christen usw." Die Geschichte weiß ja auch, abgesehen von der Neronischen Verfolgung in Rom, größere feindselige Aktionen gegen die Christen nicht zu verzeichnen. Die ausdrückliche Anwendung des Verbots der Hetärien, der geschlossenen Verbindungen auf die Christen durch Trajan schafft eine neue Lage. Plinius sucht infolgedessen herauszubekommen, was die Christen in ihren Versammlungen treiben. Er frägt zuerst Leute, welche früher Christen gewesen, aber zum Teil schon vor 20 Jahren wieder zurückgegangen sind. Was erfährt er von diesen? Sie sagen ihm, die Christen kämen am bestimmten Tage vor Tageslicht zusammen, sängen auf Christus als ihren Gott ein Lied und verpflichteten sich durch einen Eid kein Verbrechen zu begehen usw.

[1]) S. über das Abendmahl bei Johannes in meinen „Zeiten und Stunden..." Gütersloh 1921, C. Bertelsmann. S. 18 ff.

und gingen dann wieder auseinander. Man hat schon länger gesehen, daß mit dem „Eid" die Taufe gemeint ist, und die Erkenntnis setzt sich auch mehr und mehr durch, daß „das Lied auf Christus als Gott" das Abendmahl meint. Das heißt also, daß sogar Abgefallene von Taufe und Abendmahl nicht sprachen, sondern nur von dem, was mit ihnen verbunden, aber derart war, daß daraus erhellte, es werde in der nächtlichen Versammlung nichts Böses getrieben. So stark war die Pflicht der Geheimhaltung ihnen einst eingeprägt worden, daß sogar solche Abtrünnige der Obrigkeit gegenüber schwiegen. Weil die Ausbeute bei diesen Abgefallenen etwas mager ist, befragt Plinius zur Sicherheit noch zwei Diakonissen unter Folter. Er erfährt nicht mehr und nichts Anderes. Beachten wir, daß die Aussagen derer, welche vor 20 Jahren der Gemeinde den Rücken gekehrt haben, auf ebensoviele Jahre zurückweisen, so ergibt dieser Blick in den Brief des Plinius die Tatsache, daß man um das Jahr 90 bereits die Sakramente geheim hielt. Nicht der äußere Grund der Verfolgung hat dazu geführt, sondern der Charakter dieser Feiern als Gemeindefeiern. So ließe sich für die Zeit von etwa 90 n. Chr. das Schweigen eines Evangeliums über die Sakramente dann erklären, wenn das Evangelium sich an Nichtchristen richtet. Wir werden aber sehen, daß von der These „Missionsschrift für Israel" aus diese Zeit nicht in Frage kommt. Es ist jedoch durchaus nicht ausgeschlossen, daß die „weit hinaufreichenden" schlimmen Nachreden, die Christen genössen bei ihren Mahlzeiten hinter verschlossenen Türen Kinderfleisch und tränken Menschenblut, ihre Veranlassung daran hatten, daß die Christen von Anfang an das Abendmahl nicht nur als Gemeindemahl, sondern auch unter Geheimhaltung dessen, was dabei geschah, hielten. So nur konnten solche unsinnigen Gerüchte entstehen.

Die Abendmahlsfeier der Christen als esoterische Feier, bei der Nichtchristen nicht zugegen sein durften (auch in 1. Kor. 11, 20 ist dies vorausgesetzt), hat ihren Vorgänger an der Passahfeier der Israeliten, die gleichfalls internen Charakter trug. Und das noch unsinnigere Gerücht von dem gemästeten Griechen, den die Juden alle Jahre schlachteten, um seine Eingeweide zu essen, das Josephus contra Apionem II, 8 mitteilt, kann seine Entstehung

auch nur der Geheimhaltung der jährlichen Passahmahlzeit verdanken![1])

So wird es begreiflich, daß das Evangelium, die Übung der Geheimhaltung des Abendmahls auch gegen die Israeliten festhaltend, vom Abendmahl schweigt. Die Andeutungen, die es enthält (14, 31 und 15, 1), sind zudem nur Israeliten verständlich. Was vom Abendmahl gilt, gilt ebenso von der Taufe. Erst ergeht die Missionspredigt an Israel. Auf das Ja zu ihr = „Jesus ist der Christus, der Herr" folgt Taufe und Abendmahl.

Der Grund, warum das Evangelium nichts von den Verhandlungen vor Kaiphas sagt, muß ein anderer sein. Auch er läßt sich bei unserer Auffassung der Eigenart des Evangeliums finden und ist keineswegs ohne Beziehung zu unserer Frage. Fassen wir den Bericht über Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu noch einmal ins Auge, so sehen wir: Bei der Gefangennahme ist Johannes dabei, bei den Verhandlungen vor Hannas auch, ebenso bei der Verleugnung des Petrus, die nach ihm vor die Kaiphasverhandlung fällt. Die Vorgänge vor Pilatus sind so geschildert, daß ihre Anschaulichkeit für die Zeugenschaft des Berichterstatters spricht. Er steht auch unter dem Kreuze; er verrät, daß er den Verlauf des Begräbnisses genau kennt und ist erst recht vollgültiger Zeuge bei den Erscheinungen des Auferstandenen. Wenn er nun von da an nichts berichtet, wo Jesus zu Kaiphas gebracht wird, bis dahin, wo er dem Pilatus übergeben wird, so ist die nächstliegende Deutung, daß das Schweigen heißt: hier war ich nicht dabei. Damit haben wir dann einen neuen Beweis dafür, wie peinlich sorgsam Johannes auf den Zeugnischarakter seiner Gabe achtet, und diese Beobachtung ist dann gleichzeitig eine Verstärkung des Grundes für den Missionscharakter des Evangeliums, den wir von der Betonung seines Zeugnischarakters her gewonnen haben.

[1]) In contra Apionem II, 7 sagt Josephus: Als Pompeius, Crassus, Titus als Sieger sich des Tempels bemächtigten, fanden sie nichts dergleichen (d. h. keinen Eselskopf), sondern die reinste Gottesverehrung, über die wir allerdings nichts aussagen dürfen. Daraus geht hervor, daß die Juden auf Geheimhaltung ihrer Riten halten.

Ist aber das Evangelium Missionsschrift für Israel, so ist das für die Zeit seiner Abfassung von Bedeutung. Es ist dann nicht nach 70 verfaßt. Man schreibt eine Missionsschrift, um mit ihr zu missionieren und mit ihr etwas zu erreichen. Nun ist das die Bedeutung des Jahres 70 und seiner Ereignisse, daß es einen tiefen Einschnitt in die Beziehungen zwischen den Christen aus Israel und diesem selbst macht.[1]) Vorher bestehen immer noch Beziehungen herüber und hinüber. Israel läßt die Christusgläubigen nicht los, stößt sie nicht von sich, und wenn es auch nur wäre, um die Gerichtsbarkeit über sie nicht zu verlieren. Auch die Christen lösen sich nicht aus Gesamtisrael. Paulus erträgt lieber viermal 39 Geißelhiebe und erkennt, trotzdem er römischer Bürger ist, die Gerichtsherrschaft seiner Feinde über sich an. Zwar werden die Verhältnisse, je näher die Katastrophe kommt, desto gespannter. Jakobus, lange ob seiner Frömmigkeit von den Judäern geehrt und geschont, wird schließlich totgeschlagen. Vollends muß die Tatsache, daß die Christen sich retten und nicht für den Tempel mitkämpfen, den Riß vertieft haben. So schließt sich denn auch Israel nach dessen Zerstörung immer mehr ab. In das tägliche Gebet wird der Abschnitt wider die Christen eingefügt. „Ausgewischt sollen die Nazarener werden aus dem Buch des Lebens." Jeder Ausbreitung christlicher Gedanken wird mit großem Nachdruck widerstanden. Das ist eine ganz andere Situation als die, welche das Evangelium voraussetzt. So ergibt sich, ohne daß es möglich wäre zu sagen, wie weit mit der Abfassung in die erste Zeit der Christenheit zurückzugehen ist, als terminus ad quem für die Abfassungszeit das Jahr 70.

Dann gewinnen aber alle Beobachtungen, aus denen hervorgeht, daß Johannes der Verfasser des Evangeliums sein soll, neues, größeres Gewicht. Niemand anders kann in dieser Zeit in Frage kommen als Johannes der Apostel.

Das „Evangelium nach Johannes" vor 70 n. Chr. von dem Apostel Johannes als Missionsschrift für Israel verfaßt: das ist das Resultat, welches sich schließlich ergibt.

[1]) S. dazu Schlatters Geschichte Israels a. a. O. S. 365 ff.

Einwände.

Dieses Resultat ist so ganz anders als alte, neue und neueste Auffassungen des Evangeliums, daß mit einer Flut von Einwänden und Einsprüchen zu rechnen ist. Nur auf einige kann hier eingegangen werden. Es läßt sich fragen: zugegeben, daß das Evangelium eine Missionsschrift für Israel ist, warum ist es dann griechisch geschrieben, warum nicht, wie Matthäus ursprünglich, aramäisch? Es ist ja in der Tat heute die Meinung vertreten, daß es ursprünglich aramäisch verfaßt sei. Ist der Einwand stichhaltig? Zunächst ist zu sagen: Gesamtisrael spricht nicht nur aramäisch, sondern auch griechisch. Und wer möglichst viele Israeliten ohne Dolmetscher erreichen will, schreibt zur Zeit des Neuen Testamentes lieber griechisch als aramäisch. Die westliche Diaspora spricht griechisch; in Palästina verstehen viele griechisch („in Galiläa jeder Bauer, in Jerusalam jeder Handwerker"). Im Osten findet man eher aramäisch redende Israeliten, die auch griechisch können, als im Westen griechisch redende, die auch aramäisch können. Es fehlt auch nicht an Spuren, daß das Interesse des Evangeliums mehr dem Westen zugekehrt ist. Alle möglichen innerisraelitischen Gruppen erscheinen, die Babylonier nicht. „Er wird in die Diaspora der Griechen wollen", sagen die „Judäer". Die Bitte der Griechen veranlaßt Jesus, zu sagen, daß es nun an der Zeit sei, zu sterben. Der Schwerpunkt des Reichs liegt im Westen, so kommt der westlichen Diaspora auch die größere Bedeutung zu. Wäre wirklich mit einem aramäischen Johannesevangelium zu rechnen, so würde es m. E. näher liegen an eine Übersetzung des griechischen Originals ins Aramäische zu denken.

Aber die Stellen, an denen es heißt: „das ist verdolmetscht" (1,38. 41. 42)? Ist es denkbar, daß man *ῥαββεί, Μεσσίας, Κηφᾶς* für Israeliten übersetzen mußte? Sieht man hier nicht deutlich, daß Israeliten nicht als Leser des Evangeliums gedacht sind? Dazu ist zunächst zu sagen: so ganz ausgeschlossen ist es nicht, daß es völlig gräcisierte Israeliten gab, welchen man auch solche Worte übersetzen mußte. Es ist aber mit den dolmetschenden und erklärenden Zusätzen im Evangelium eine eigene Sache. Abgesehen

von den Übersetzungen in Kap. 1, wo ein Danebengreifen so gut wie ausgeschlossen ist, zeigt es sich, daß sie nicht zutreffend sind. Besonders wichtig ist hier 20,17. Maria sagt zu dem Auferstandenen: Rabbuni, und der Zusatz lautet: *ὃ λέγεται διδάσκαλε.* Es ist schwer verständlich, daß Johannes den Ausruf der Maria im Urlaut festgehalten hätte, wenn er nichts weiter sagte als: Lehrer. Nie wird in Kap. 20 Jesus, der Auferstandene, anders genannt als *κύριος.* Sie haben meinen Herrn weggenommen: sagt Maria kurz zuvor, und nachher: ich habe den Herrn gesehen. So ist zu erwarten, daß sie, wenn sie Jesus erkannt hat, ruft: mein Herr! nicht *διδάσκαλε.* Das tut sie auch, denn Rabbuni heißt in Wirklichkeit: Herr, göttlicher Herr. Aus ihrem Munde wird Jesus das Bekenntnis zum ersten Mal entgegengetragen, das Gemeingut der christlichen Gemeinde werden soll und hernach Thomas noch voller ausspricht. So ist es auch nur verständlich, warum hier der Urlaut steht. Es liegt hier ein übler Übersetzungsfehler eines Späteren vor, dem der eigentliche Sinn von Rabbuni nicht vertraut war.

Ähnlich ist es mit dem erklärenden Zusatz zu 4, 9. Dort handelt es sich nicht um eine Übersetzung, sondern um einen Zusatz. „Wie kommst du, Judäer, dazu, von mir, einer Frau, die eine Samariterin ist, einen Trunk zu erbitten?“ so fragt die Frau. Und erklärend ist hinzugefügt: denn die Judäer verkehren nicht mit den Samaritern. Es ist nicht zweifelhaft, daß *Ἰουδαῖος* hier nicht auf jenen engsten Kreis der Edeljudäer bezogen werden kann. Es ist allgemeiner die Rede von Judäern im Gegensatz zu den Samaritern. Das Heil kommt von den Judäern (nicht von den Samaritern). Bei dieser Bedeutung von *Ἰουδαῖος* stimmt die Erklärung aber nicht. Sie, die helfen will, führt irre. Es ist nicht so, daß Judäer und Samariter nicht miteinander verkehren. Jene Herberge zwischen Jerusalem und Jericho liegt in Judäa, aber der Samariter findet selbstverständlich in ihr Aufnahme, Herberge und Nahrung. Daß man im samaritischen Dorfe Jesus nicht aufnimmt, ist ungewöhnlich. Er hat damit gerechnet, daß man ihn herbergen werde, sonst hätte er nicht darum gebeten. So versteht man auch den auflodernden Zorn

der Donnersöhne. Es ist eine überraschende und besonders unfreundliche Behandlung, die ihr Herr erfahren muß.

Sagt aber nicht die Frau: wie kommst du, Judäer, dazu, mich, eine Frau, die eine Samariterin ist, um einen Trunk zu bitten? Das heißt doch: Judäer und Samariter verkehren nicht. Man vergißt dabei nur, daß es sich nicht um einen Samariter, sondern um eine samaritische Frau handelt. In V. 27 heißt es: „Die Jünger waren darüber betroffen, daß er mit einer Frau sprach. Keiner aber sagte: worüber verhandelst du mit ihr und was sprichst du zu ihr?" Für sie war also das Befremdende nicht, daß er mit einer Samariterin sprach, sondern daß er sich draußen am Brunnen mit einer Frau in ein Gespräch einließ. Rabbi Jose ben Jochanan sagt nach Traktat Abot (I, 5): „Sprich nicht viel mit dem Weibe." Dazu ist hinzugefügt: „Vom eigenen Weibe sagt man dies, wieviel mehr gilt es von dem Weibe eines andern! Jeder, der viel mit dem Weibe spricht, ererbt am Ende die Hölle." Jose ben Jochanan gehört zu den fünf „Paaren", fällt also in die Zeit vor dem Neuen Testament. Unter Voraussetzung dieser Anschauung besagt die Frage des Weibes: ihr Judäer sprecht doch sonst mit keinem Weibe allein und erst recht nicht mit einer Samariterin! Man sage nicht: woher weiß die Frau das? Die Mißachtung der Frau, die darin liegt, daß man nicht mit ihr spricht, ist nicht Privatsache Einzelner. Wie man sich in Jerusalem zu den Frauen stellt, kann man in Sychar wissen.

Der Zusatz in 4, 9 bietet eine irreführende Erklärung, und ebenso ist die Übersetzung 20, 17 irrig. Das führt zu der Annahme, daß diese Zusätze wie auch die in Kap. 1 aus späterer Zeit stammen, die den Sonderssinn von Rabbuni nicht kannte, von dem Verhältnis der Judäer und Samariter keine rechte Kenntnis mehr hatte und um die Stellung der Judäer zur Frau nicht wußte. Spuren des großen Mißverstehens, dem das Johannesevangelium später ausgesetzt war, finden sich so schon in seinem heutigen Text.

Es bietet an einer anderen Stelle erklärende Zusätze anderer Art. Während in Kap. 1 u. 20 griechische Übersetzung geboten wird, erfahren wir in 19, 13, wie der Richtplatz *Λιθόστρωτον Ἑβραιστὶ* heißt: *Γαββαθᾶ* und ebenso in 19, 17, daß *Κρανίου τόπος Ἑβρα-*

ἐστὶ Γολγοθᾶ heißt. Hier haben wir es nicht so sehr mit dem Erweis von Sprachkenntnissen als vielmehr von Ortskenntnissen zu tun. Der Verfasser zeigt seine Vertrautheit mit der Stadtkarte von Jerusalem. Das ist von geringerer Wichtigkeit für Christen aus den Griechen, wohl aber ist es ein bedeutsames Zeichen für Israeliten und erhöht ihr Zutrauen zur Zuverlässigkeit des Berichts.

Das Johannesevangelium und das Griechentum.

Woher kommt es, daß das Evangelium so lange als das Evangelium der Griechen gegolten hat, und in welchem Sinn war oben von dem großen Mißverstehen die Rede, welchem es ausgesetzt war? Ist es nicht so, daß die Christen aus den Griechen, besonders aber die griechischen Theologen der Meinung waren: das ist Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein? Wie konnte der Irrtum so lange dauern, daß Philo der Vater des Prologs sei usw.? Das sind wichtige Fragen, an denen nicht vorübergegangen werden darf. Eine Antwort auf sie kann allerdings nicht mit einem Wort gegeben werden. Um nicht ins Uferlose zu geraten, halten wir uns bei dem Versuch, eine Antwort zu geben, an den Prolog, bei dem ja so wie so die Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit unserer Hauptthese fällt. Er ist nach unserer Meinung ganz, bis in Satzbildung hinein, von dem bestimmt, was wir als Thoralogie bezeichnet und vor allem in Sir. 24 gefunden haben. Wir setzen daher bei diesem Kapitel ein und fragen: woher kommt die Hochschätzung der Weisheit, die wir dort finden? Wie kommt der Siracide zu seinen Ausführungen über sie? In seiner „Geschichte Israels" macht Schlatter[1]) auf die große Bedeutung dieses Mannes und seines Buches aufmerksam. Er ist Palästinenser und ist stolz darauf, es zu sein. Er schreibt hebräisch, also zunächst für die Kreise, welche noch hebräisch verstehen, weil es ihnen ein Anliegen ist, die Heilige Schrift unmittelbar zu hören. Wer ist für ihn der Weise? Das ist eine Frage, welche durch die Mannigfaltigkeit der Religionen, die sich damals

[1]) a. a. O. S. 94 ff.

begegneten, notwendig erzeugt wurde. Jesus Sirach antwortet stolz: das ist der Schüler der Thora, denn die Thora ist die Weisheit; das ist der Schüler des Buchs, der Thorarolle, denn die Weisheit ward in ihr Buch. Wenn Schlatter den ganzen ersten Hauptteil seines Buches überschreibt: Die Judenschaft unter der Herrschaft der Griechen, dann kommt darin zum Ausdruck, daß der stärkste und einflußreichste Konkurrent Israels auf dem Gebiete der Weisheitslehre der Grieche, der griechische Weise ist. Das hat zur Folge gehabt, daß ein ganz ähnlicher Vorgang, wie wir ihn im Prolog zu beobachten glauben, sich früher schon einmal ereignet hat. Zwei Größen standen da im Gesichtskreise: die griechische Weisheit und die Thora. Drüben der Ruhm der griechischen Weisheit, hier der Ruhm der Thora. Was sie drüben zu haben behaupten, das haben wir auch, haben wir besser, sagt der Thoraschüler. Die Thora die wahre, die höchste Weisheit. Es ist von größter Bedeutung, daß die Terminologie zu dieser Auseinandersetzung von den Griechen geliefert wird. Das ist verständlich, denn der Jude befindet sich in der Verteidigungsstellung. Mächtig strömt der griechische Geist seit Alexanders Zeiten herein. Stolz breitet der Grieche seine Geistesschätze aus und bietet sie an. Viele unterliegen und öffnen sich, bis hin zum Abfall vom Gesetz der Väter. Aber der Thoratreue wehrt sich. Was ihr uns da bringt, das haben wir; das haben wir sogar besser. Ihr bietet uns eure *σοφία* an; unsere Thora ist die *σοφία*. Ihr redet von Wahrheit, von *ἀλήθεια*; die Thora ist die Wahrheit. Ihr versprecht *γνῶσις*, Erkenntnis; unsere Thora ist die *μόρφωσις τῆς γνώσεως*. Ihr sagt uns, eure Weisheit sei Licht, sei Leben; alles das ist uns die Thora. Wir bedürfen eurer Weisheit nicht.

So liefert das Griechentum die Formeln für die Thoralogie. Vor die Prädikate, die der Grieche zur *σοφία* fügt, setzt der Thoraverehrer als Subjekt die Thora. Das bedeutet trotz allem entschlossenen Widerstande doch Beeinflussung. Die Terminologie ist griechisch bedingt. Zwar nicht notwendig die ganze. War erst einmal der Lobpreis der Thora im Gange, dann fügten sich leicht weitere Ruhmesprädikate hinzu, die nicht aus der Antithese geboren sind. Wenn der Siracide sagt: die Thora ist der Weinstock,

so mag dem drüben keine gleiche Aussage: die *σοφία* ist der Weinstock, entsprechen. Es gibt bestimmte Aussagen über die Thora, wie sie der Grieche nicht von seiner Weisheit macht.

Mit dieser Beobachtung ist auch der Blick gewonnen für ein sprachliches Problem, dem noch lange nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt ist. Hüben und drüben das gleiche Prädikat, das gleiche Wort. Es bleibt aber nicht völlig das gleiche, sondern erhält notwendig seinen konkreten Inhalt vom regierenden Subjekt her. Die Thora ist die Wahrheit. Kein Wunder, daß es da nicht das Entscheidende ist, daß man diese Wahrheit weiß, sondern daß man sie tut. Denn die Thora ist ja Gottes Weisung für das Verhalten.

Die so durch Reizung seitens des Griechentums entstandene Thoralogie setzt sich im Zusammenhang mit der großen Reaktion gegen die griechische Herrschaft und den griechischen Geist, die mit dem Makkabäertum und dem Aufkommen der Pharisäer beginnt, immer mehr durch. Sie erobert, wo der pharisäische Schriftgelehrte herrscht, die Synagoge, erst in Palästina, aber auch darüber hinaus. „Der Pharisäismus und der palästinensische Lehrstand gewannen auch auf griechischem Boden zunehmende Macht.“[1])

Man lehrte, und zwar auch das Volk, so wie der Siracide, daß die Welt durch die Thora geschaffen sei, daß sie selbst als „Anfang“ erschaffen wurde, daß sie darum am Anfang bei Gott war. Man lehrte, daß sie Licht, Leben, Weg, Wahrheit usw. sei, daß sie durch Mose Buch geworden, daß sie von Israel, als Gott sie sandte, angenommen, von den Völkern verschmäht wurde (s. Mechiltha).

Dies alles sagte, lehrte man von der Thora, in deren Lobpreis man sich gar nicht genug tun konnte. Da tritt Jesus auf. Er bestreitet nicht die Thora. Ist er doch gekommen sie zu erfüllen. Das heißt: die Thora ist nicht alles und ist nicht das Letzte, Endgültige, was Gott zu sagen hat. Griechischer Weisheit, griechischem Anspruch gegenüber mag es gelten: die Thora ist die Weisheit, das Wort usw. Jesus gegenüber liegen die Dinge

[1]) Schlatter, a. a. O. S. 290 ff.

anders. Er ist, was die Thora vorlaufend, vorläufig ist, endgültig. So sagen jedenfalls seine Schüler, die Apostel. So sagt in ihrem Namen der Verfasser des Johannesevangeliums in seinem Prolog. So sagt nach Johannes auch Jesus selbst: der Weg, das Licht, das Leben, die Wahrheit bin ich.

Es handelt sich dabei ganz um eine Auseinandersetzung innerhalb Israels. Die Thoralogie ist nicht Besitz der Griechen, der Heiden, sondern Besitz Israels. Darum kann das Evangelium des Johannes zunächst nur von Israeliten verstanden werden. Und wenn es deren Kreis überschreitet, ist es dauernd der Gefahr ausgesetzt, falsch verstanden zu werden. Zwar solange Israeliten und Griechen zusammen sind, solange und soweit die Synagoge mit den Erträgen ihrer Lehrarbeit durch die „Israeliten in die christlichen Gemeinden hineinwirkt, kann dieser Gefahr begegnet werden“. Da sind die nötigen Kommentatoren (bessere und schlechtere) noch vorhanden und können die Hilfe leisten, von der Zahn meint, daß sie Johannes selbst habe in Ephesus zuweilen leisten müssen. Aber wo sie nicht waren und wo sie verschwanden, war das Evangelium stets der Gefahr ausgesetzt, falsch verstanden zu werden. Nun trat das Griechentum mit seiner Terminologie und den Inhalten seiner Termini an das Evangelium heran und las da von *λόγος*, *φῶς*, *ζωὴ*, *ἀλήθεια*, *γινώσκειν* usw. usw. Daß diese Termini ihren Inhalt zweimal gewandelt hatten, erst ins Israelitische, dann von da ins Christliche, wer wußte darum, wer dachte daran? Und so konnte die Meinung entstehen: das ist Fleisch von unserm Fleisch, Bein von unserm Bein. Nun zog das, was man in der Welt der Griechen unter *λόγος*, *ἀλήθεια* usw. verstand, besonders durch die Theologie, in das Johannesevangelium bzw. in seine Erklärung ein. Man vermochte es nicht mehr in seinem Ursinn zu lesen und zu verstehen, weil man es nicht als Israelite zu lesen vermochte. Und dies vermochte man so lange nicht, als man die Mittel, die dazu helfen können, beiseite liegen ließ, wie man es unbegreiflicherweise bis in unsere Zeit hinein tat und heute noch tut.

---

[1]) Schlatter, a. a. O. S. 290 ff.

Dieses Mißverstehen herrschte, Gott sei Dank, mehr unter den Theologen. Für die Christen (Theologen nicht ausgeschlossen) gibt es noch einen andern Weg als den über den Siraciden, seine Thoralogie usw. zum Verständnis des Evangeliums. Jesus hat ihn selbst gezeigt: so jemand will Gottes Willen tun, der wird innewerden, daß seine Lehre von Gott ist. Wenn Jesu Worte Geist und Leben sind, dann vermögen sie sich auch den Weg durch theologischen Irrtum hindurch zu denen zu bahnen, die aus der Wahrheit sind. Dadurch ist aber die Theologie nicht von dem immer erneuten, heißen Bemühen dispensiert, mit ihren Mitteln zum Verständnis des Evangeliums zu helfen und damit den ihr obliegenden Dienst zu erfüllen.

Als die Apostel in Jerusalem zusammen waren, um für die erste Christenheit wichtigste Fragen zu lösen, da gaben schließlich Petrus, Jakobus und Johannes, die für Säulen der Gemeinde galten, Paulus und Barnabas die Rechte zur Bekräftigung des Beschlusses, daß diese zu den Heiden, jene aber zur Beschneidung gehen sollten. Johannes ist Missionar für Israel, nicht aber er allein, sondern alle Elf. In ihrem Namen zeugt Johannes in seinem Evangelium. Seinen Volksgenossen will er mit ihm dienen, damit sie zum Glauben kommen. Schlatter sagt einmal, es sei für Johannes bezeichnend, daß es ihm nur daran liege, daß Jesus als der Christ erkannt werde, weil dann alles Weitere sich in sicherer Folge ordne. Das ist gewiß eine richtige und wichtige Beobachtung. Vielleicht ist es nicht ohne Wert darauf hinzuweisen, daß nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte Paulus nicht anders handelt, solange er Missionar unter seinen Volksgenossen ist. Was tut er nach seiner Bekehrung in den Synagogen von Damaskus? Er verkündigt Jesus, daß er der Sohn Gottes sei. Er nötigt fast die Judäer, die in Damaskus wohnen, zu erkennen und anzuerkennen, daß Jesus ist der Christus (9, 20. 22). Das ist die entscheidende Frage für den Israeliten, heute wie einst: ist Jesus der Christus oder nicht? Er wendet sich nicht vom Götzen zu Gott; er bekommt nicht ein ganz anderes Gesetz als das, welches Mose und die Propheten haben und das schon der Gesetzeslehrer im Doppelgebot der Liebe zusammenfaßt (Luk. 10, 27); er erfährt nicht erst durch

die Mission etwas vom Messias, vom Gottesreich, von Buße und Glauben usw. Zu alledem steht er ganz anders als der Heide. Wer ihm helfen will, daß er Christ werde, muß ihm Jesus so bezeugen, daß er daraus glauben lernt: er ist der Christus. Wer mit Nathanael sprechen kann: du bist der Sohn Gottes, der König Israels, der ist der wahre Israelite. Dazu zu helfen, daß seine Volksgenossen solche werden, ist das große, einzige Ziel, das sich Johannes in seinem Evangelium gesteckt hat. Auch die Mission unter Israel hat ihr Evangelium; es ist das des Johannes.

Exkurs I. Zur Menschensohnfrage.

Noch immer ist es eine Frage, wie die Formel „der Menschensohn" in den Evangelien zu verstehen sei, und gerade heute steht sie neu zur Verhandlung. Eine Zeitlang schien sie vielen endgültig gelöst zu sein. Wellhausens Sprach- und Sachkenntnis machten ihn für sie zur entscheidenden Autorität und so übernahmen sie von ihm die verblüffend einfache Lösung: Menschensohn = Mensch = ich. Sie schien ja auch durch die Tatsache erwiesen zu sein, daß die Frage bei Matthäus: wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei? bei Markus lautet: wer sagen die Leute, daß ich sei? Allein die eigentümliche Verwendung, welche die Formel sonst in den Evangelien findet, ließ es doch nicht zu, daß man sich mit dieser Lösung zufrieden gab. So sucht man nach einer anderen, besseren. Man erhofft sie heute wieder von der Religionsgeschichte. Das gelehrte Buch *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ* des Freiherrn von Gall[1]) gibt dazu eine interessante Illustration. Der hier vorgelegte Lösungsversuch geht gleichfalls von der Religionsgeschichte aus, aber von der Geschichte der Religion, welche dem Neuen Testament am nächsten liegt, der Religion des Judentums oder genauer von der Religion und Theologie des dem Neuen Testamente zeitgenössischen Rabbinismus. Man sollte meinen, daß dies immerhin näher liege als die Anfrage beim Parsismus usw.

In seiner Theologie des Neuen Testamentes (Bd. 1, VIII, 4) sagt Schlatter: „Der Name Menschensohn hat eine deutliche Beziehung zu Dan. 7, 13 und Ps. 8, 5. Daniels Wort ist die Hauptstelle; dadurch wird aber die zweite nicht bedeutungslos." Hier wird dem die These entgegengesetzt: Psalm 8 ist die Hauptstelle, von der aus die Bezeichnung „der Menschensohn" und ihre Verwendungsweise in den Evangelien verstanden werden können.

[1]) Heidelberg 1926. S. 409 ff.

Es ist für die Lösung der Frage nicht förderlich gewesen, daß man sie so oft von Dan. 7, 13 aus suchte.

Wir haben im Neuen Testament eine Stelle, aus der deutlich wird, daß man Ps. 8, 5 auf den Messias aus Davids Stamm bezog, nämlich Hebr. 2, 6. Zunächst beweist sie nur, daß der Verfasser des Hebräerbriefes Ps. 8, 6 ff. auf den Messias deutet. Es ist aber die Frage, ob er dies allein für sich tut. Er schreibt seinen Brief an Christen aus Israel. Da ist es denn zu beachten, daß er diese seine Beziehung von Psalm 8 auf den Messias weder begründet noch rechtfertigt. Er setzt voraus, daß seine Leser mit ihm in dieser Beziehung des Psalms einig sind. Das ergibt, daß Judenchristen zur Zeit des Hebräerbriefes Psalm 8 als messianisch lasen.

Auch Paulus gibt dem Psalm eine messianische Beziehung. Wenn er 1. Kor. 15, 27 schreibt: *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, so ist ganz zweifellos, daß er an Ps. 8, 7 denkt, wo genau dieses Wort steht. Der, dem Gott alles untertan gemacht hat, ist der Christus. Somit hat für Paulus Ps. 8, 7 und damit der ganze Psalm messianischen Charakter. Er ist ja auch ein Psalm *εἰς τὸ τέλος* (s. die Überschrift des Psalms nach der Septuaginta). Dieses *τὸ τέλος* findet sich auch in 1. Kor. 15, 24. Wenn alle feindlichen Mächte zunichte gemacht sind, dann ist das Ende da. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. Und das bedeutet den Sieg, den Gott durch Christus gibt. Die Überschrift vieler Psalmen, לַמְנַצֵּחַ, wird von der Septuaginta wiedergegeben mit *εἰς τὸ τέλος*, von Theodotion mit *εἰς τὸ νῖκος*, von Aquila mit *τῷ νικοποιῷ*. Sollte es Zufall sein, daß sich alle diese drei Formeln bei Paulus im selben Kapitel finden? *Τὸ τέλος* (15, 24), *νῖκος* (15, 57) und ebenda *τῷ διδόντι νῖκος = τῷ νικοποιῷ*? Der „Sieg" ist vermittelt durch Christus, das „Ende" ebenso. Damit gewinnen beide Formeln messianische Beziehung. Gleichzeitig gewinnt die These, die ich in meinem Buche „Das Wirken des Christus" zu begründen versucht habe, daß *εἰς τὸ τέλος* nach der Septuaginta dem so überschriebenen Psalm irgendwie messianische Beziehung gebe, eine neue Begründung. Jedenfalls aber redet Ps. 8 nach Paulus vom Christus.

Tut er dies aber, so kann es auffallen, daß der Apostel nie vom Menschensohn spricht. Für ihn ist der, dem alles untergeben ist, „der Mensch" und als solcher zu einem andern „Menschen" in Beziehung gesetzt. Dieser andere Mensch ist Adam. Durch einen „Menschen" kam der Tod, so kommt auch durch einen „Menschen" die Auferstehung der Toten. Wie sie in Adam alle sterben, so sollen sie in Christus alle lebendig gemacht werden. Adam ist „der erste Mensch" und Christus „der zweite Mensch" bzw. der zweite Adam. Ebenso liegen die Dinge in Röm. 5, 12 ff. Durch einen Menschen kam der Tod; durch einen Menschen kommt das Leben. Jener Mensch ist Adam; dieser ist Jesus der Christ.

Man hat sich viele Mühe gegeben, aufzuhellen, wo Paulus diese Anschauung her hat. Ist Psalm 8 von ihm messianisch genommen worden, wie 1. Kor. 15 beweist, dann ist die Antwort auf diese Frage sehr einfach. Ps. 8, 5 redet von einem Menschen und von einem Menschensohn. Das sind nicht zwei verschiedene Gestalten. Der, der erst „Mensch" genannt ist, heißt im Parallelismus der Versglieder „Sohn des Menschen" und zwar hebräisch בֶּן־אָדָם, ben adam. Der Mensch, von dem Ps. 8 handelt und mit dem er den Christus meint, ist gleichzeitig Menschensohn, Adams Sohn. Die Beziehung auf Adam wird außerdem noch dadurch nahe gelegt, daß das, was dem Adamssohn als von Gott gegeben erscheint, dem ersten Adam als Aufgabe gestellt war. In 1. Mos. 1, 28 heißt es (nach LXX): „herrschet über die Erde und über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Getier und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere der Erde." Adam hat diese Aufgabe nicht erfüllt. Er fiel und damit fiel auch die Herrschaft über die Erde. Aber es wird ein zweiter Adam kommen, durch welchen dies alles in Erfüllung gehen wird. Dieser Mensch oder Menschensohn wird Macht haben über die Erde, die Tiere, über alles. Paulus dehnt dieses „alles ist ihm untergeben" wirklich auf alles aus, was nicht Gott ist. Auch jede „Herrschaft", „Macht" und „Kraft" ist dem „Menschen" unterworfen. Damit sind in 1. Kor. 15, 24 die feindlichen Engelmächte gemeint. Selbstverständlich gilt es dann auch von den guten Engeln, daß sie ihm unterstellt sind.

Mit dieser Unterordnung von schlechthin allem, was nicht Gott ist, geht Paulus über das hinaus, was Ps. 8 nach jüdischem Verständnis vom Menschen und Menschensohn sagt. Als man die hebräische Bibel ins Griechische übersetzte, ertrug man die nächstliegende Übersetzung von Ps. 8, 6 nicht mehr, weil Gott immer ferner vom Menschen gerückt war. Man vermochte also nicht zu übersetzen: du hast ihn nur ein wenig geringer gemacht als Gott, sondern man übersetzte: du hast ihn nur ein wenig geringer gemacht als die Engel. Bezog man nun den εἰς τὸ τέλος-Psalm auf den Messias, so hieß das: die ganze Erde ist dem Christus qua Menschensohn übergeben. Höher als er sind nur die Engel und selbstverständlich Jahwe, der ihm ja alles gibt. Er ist hinausgehoben über die übrigen Menschen; nur ein wenig ist er geringer als die Engel, aber eben doch geringer. Die Stufenleiter der Geistwesen ist von unten nach oben: Menschheit, Menschensohn, Engel, Jahwe.

Das bisherige Ergebnis lautet also: der Mensch bzw. Menschensohn in Ps. 8 ist der Messias. Als solcher ist er Herr über schlechthin alles (Paulus) bzw. als solcher ist er Herr über die Erde und alles, was zu ihr gehört, aber nicht über die Engel (Theologie der Schriftgelehrten).

Jesus nennt sich nach allen Evangelien den Menschensohn. Woher nimmt er diese Bezeichnung? Nach Matthäus aus Ps. 8. Aus dem Bericht über den Einzug Jesu in Jerusalem geht hervor, daß Jesus Psalm 8 auf sich bezogen hat. Die Knaben rufen im Tempel: Hosianna dem Sohne Davids! Die Hohenpriester und Schriftgelehrten ärgern sich daran und sagen zu Jesus: hörst du, was diese sagen? Er aber sagt zu ihnen: Ja. Jetzt und hier geht in Erfüllung, was ihr im Psalm gelesen habt: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob bereitet. Was in dem Psalm, der vom Menschensohn handelt, gesagt ist, das geht heute bei mir in Erfüllung. Wir stellen uns gewöhnlich die Bedeutung eines Zitats zu gering vor, weil wir nicht wie die Schüler der Synagoge, besonders aber wie die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu Psalmen oder sonstige wichtige Zusammenhänge auswendig gegenwärtig haben. Einem Schriftgelehrten von da-

mals brauchte man nicht besonders zu sagen: das Wort stammt aus Psalm 8, noch weniger, daß dieser Psalm vom Menschensohn handelt. Mit dem Zitat war ihm der ganze Psalm gegenwärtig, wie übrigens Jesu selbst auch.

Hat demnach Jesus Psalm 8 auf sich bezogen, so nimmt er damit alles für sich in Anspruch, was dort vom Menschensohn gesagt ist, nicht nur das Lob der Kinder und Säuglinge. Er weiß sich als den, welchem die ganze Erde von Gott untergeben ist bis hin zu den Tieren des Feldes und den Vögeln unter dem Himmel.

Es ist geradezu verblüffend, wie von diesem Verständnis des Menschensohns aus die Stellen, an denen der Terminus gebraucht wird, erst recht lebendig werden. „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber der Menschensohn, ihr Herr (es sind ihm die Tiere des Feldes und die Vögel unter dem Himmel untertan; sowohl Ps. 8, 9 wie Matth. 9, 20 steht *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*) hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt." „Ihr wißt, daß die Herrscher der Völker über sie regieren und die Großen ihre Gewalt über sie brauchen. So soll es aber unter euch nicht sein. Wer groß werden will, sei euer Diener und, wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht; gleichwie der Menschensohn (welcher der Erste, der Größte, der Herr aller Herren ist) nicht kam, um sich dienen zu lassen, sondern daß er diene und gebe sein Leben als Loskaufsgeld für viele" (Matth. 20, 25 ff.).

Ps. 8 ist auch wirksam, wo der Terminus Menschensohn nicht steht. In der mit Matth. 20, 25 ff. sachlich verwandten Geschichte Joh. 13 heißt es: ihr nennt mich Lehrer und Herr und ich bin es auch usw. (Joh. 13, 13 f.). Aber der, der die Füße der Jünger wäscht, ist noch mehr als Lehrer und Herr. Er ist der, welcher weiß, daß ihm der Vater alles hat in die Hände gegeben (13, 3). Das ist ebenso viel, als stünde da: er wußte, daß er der Menschensohn sei. In Mark. 1, 13 steht das auffallende Wort: er war bei den Tieren. Was soll damit gesagt sein? Nichts anderes als: er war der, von dem Ps. 8, 8 sagt, daß ihm auch *τὰ κτήνη τοῦ πεδίου* untertan sind, weil er der Menschensohn ist.

Ist der Menschensohn der Herr über alles auf Erden, dann werden alle die Worte, daß er leiden, verworfen, den Heiden übergeben werde, daß er sterben müsse, für die Jünger so paradox, daß es verständlich ist, wenn sie meinen, das sei nicht wörtlich zu nehmen, nicht *ἐν παῤῥησίᾳ* geredet (Mark. 8, 32).

Ist Ps. 8 in den Synagogen auf den Messias bezogen, dann gewinnt auch die Geschichte vom Fischzug des Petrus ihren klaren Sinn. Jesus fordert nach einer erfolglosen Nacht den Petrus auf, noch einmal die Netze auszuwerfen. Darauf antwortet Petrus: *Ἐπιστατα*, wir haben uns zwar die ganze Nacht redliche Mühe gegeben und doch nichts gefangen, aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen. Luther übersetzt *ἐπιστάτης* mit Meister, und Wilke-Grimm sagen dazu: magister, non quatenus doctor, sed propter auctoritatem). Das Wort ist im Neuen Testament dem Lukas eigentümlich. Es kommt aber in der Septuaginta vor. Sieht man dort nach, so findet man, daß von Lehrer keine Spur in dem Terminus zu finden ist. *Ἐπιστάτης* ist פָּקִיד = Gouverneur, Kommissar (s. Gesenius-Buhl z. St.), steht neben *δυνάστης* und *στρατηγός* im Heere Assurs (Judith 2, 14). *Ἐπιστάτας* läßt Antiochus zurück und zwar in Jerusalem den Philippus, der barbarischer noch ist als der König, der ihn eingesetzt hat (2. Makk. 5, 22). Darnach ist *ἐπιστάτης* ein Bevollmächtigter, ein Stellvertreter des Herrschers, aber kein Lehrer. Das Wort, auf das hier Petrus die Netze auswirft, ist das Wort eines Bevollmächtigten. Wessen Bevollmächtigter Jesus ist, ist nicht schwer zu sagen. Er ist Gottes Bevollmächtigter. Das ist dasselbe wie: Gott hat ihm alles übergeben, ist sachlich dasselbe wie der Menschensohn, dem Gott alles untertan gemacht hat, auch die Fische! Nun verstehen wir, was es heißen soll: auf dein Wort tue ich, was mir sonst vergeblich schiene. Dir gehorchen die Fische im Meer. So versteht man weiter, daß Petrus nach gelungenem Zug sagt: Gehe von mir hinaus; ich bin ein sündiger Mensch, Herr! (*κύριε*). Das Wunder erweist Jesus in der Tat als Gottes Statthalter auf Erden, und unter dem Eindruck des eben Erlebten wird Petrus der Abstand zwischen sich und ihm so stark bewußt, daß er sich für unwürdig erklärt, Jesus in seinem Schiff zu haben.

Dieselbe Bedeutung: Bevollmächtigter Gottes liegt auch 8, 24 vor. Hilf, *ἐπίσταται*, wir gehen unter! Und wenn Jesus sagt: wo ist euer Vertrauen? dann hat das zur Voraussetzung, daß ihnen mitten im Sturm Vertrauen zugemutet werden kann. Sie haben ja den im Schiff, dem alles untertan ist. Dementsprechend handelt er auch. Er herrscht Wind und Welle an; er befiehlt, und sie gehorchen. Die Leute (nach Matth. 8, 27) fürchten sich. Wovor? Nicht vor dem Sturm, der ist vorbei, sondern vor dem, in dem Gottes Macht über die Kreatur bei ihnen im Schiff ist. Petrus sagt: gehe hinaus! Von den „Leuten" heißt es: es wurde ihnen unheimlich in der Nähe des Mannes, dem die Elemente gehorchen.

Luk. 9, 33 nennt Petrus den, dessen Verklärung er eben geschaut, zu dem Mose und Elia kommen, *ἐπίσταται*. In 9, 49 ist er der, in dessen Namen = mit Berufung auf den die Dämonen fliehen, und in 17, 13 rufen die Aussätzigen ihn an: erbarme dich unser! Das paßt alles nicht zum Lehrer, wohl aber zum Statthalter Gottes, dem dieser Macht über die Fische, über Wind und Wellen und über die Krankheit gegeben hat. Das heißt aber in der Tat: was nach Psalm 8 vom Menschensohn gilt, gilt auch vom *ἐπιστάτης*.

Der *ἐπιστάτης* hat Macht auch über die Dämonen, d. h. über die bösen Engel: so sahen wir eben. Dasselbe gilt auch vom Menschensohn. Sein Verhältnis zur Engelwelt, sowohl zu den guten wie zu den bösen Engeln, bedarf besonderer Aufmerksamkeit. Wir sahen schon bei Paulus, daß er betont hervorhebt, daß dem „Menschen", dem alles untergeben ist, auch die feindlichen Gewalten untergeben sind. Das bedeutet eine andere Rangordnung als die, welche wir bei dem jüdischen Verständnis von Psalm 8 fanden. Nun ist die Stufenleiter nicht: Menschheit, an ihrer Spitze der Menschensohn, Engel (allerdings nur wenig höher als der Menschensohn), Jahwe, sondern: Menschheit, Engel, Menschensohn, Jahwe. Das ist gegenüber der jüdischen Anschauung ein Neues. Wohl kennt man Beziehungen der Engelwelt zum Menschen. Aber sie sind so: Gott sendet die Engel aus zum Dienst der Menschen. Hebr. 1, 14: Die Engel sind dienstbare Geister, ausgesandt (von Gott) zum Dienste derer, die

das Heil ererben sollen. Über dem, an den der Psalm 91 gerichtet ist, hat Gott seinen Engeln befohlen, daß sie ihn auf den Händen tragen. Lazarus tragen die Engel in Abrahams Schoß (Luk. 16, 22). Die Engel der „Kleinen", die an Jesus glauben, sehen das Angesicht des Vaters.

Es ist also nicht möglich, das Verhältnis der Engel zu den Menschen als ein Untertanenverhältnis der Engel zu ihnen zu bezeichnen. Gott sind sie untertan. Und dem Menschensohn! In immer erneuten Wendungen kommt dies zum Ausdruck. Der, welcher bei den wilden Tieren ist, ohne daß sie ihm etwas tun, ist auch der, dem die Engel dienen (Mark. 1, 13, ebenso Matth. 4, 11). Das könnte noch so verstanden werden, daß sie ihm ähnlich zu Dienst gesandt sind wie sonst den Menschen. Es ist aber nicht an dem. Jesus, der Menschensohn, hat Macht, ihnen zu befehlen. Ihm sind sie untertan. Der Menschensohn sendet seine Engel. Zu den hohen Prädikaten, welche die ersten Jünger Jesus geben: Messias, Gottes Sohn, König Israels fügt er selbst feierlich hinzu (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*): ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen auf den Menschensohn. Gewiß, auch er hat die Macht über die Engel nur als Vollmacht von Gott; sie stehen ihm aber zur Verfügung. Wenn er den Vater bäte, so würde er ihm mehr denn zwölf Legionen Engel senden, damit sie für ihn kämpfen als seine *ὑπηρέται* (Matth. 26, 53; Joh. 18, 36).

Ganz besondere Beachtung verdient die Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, obwohl in ihr der Terminus Menschensohn nicht vorkommt. Jesus hat nicht nötig, in das Haus des Hauptmanns zu gehen. Er braucht nur ein Wort zu sagen, dann wird der Knecht gesund. Der Hauptmann steht unter einer Macht und hat unter sich Soldaten. Auf Grund dieser Stellung als Bevollmächtigter, als Vertreter dieser über ihm stehenden Macht kann er befehlen und, was er befiehlt, geschieht. Es ist kein Zweifel, daß der Hauptmann damit sagen will: Dir hat die höchste Macht die Engel unterstellt, darum bedarf es nur eines Wortes von dir, und sie gehen deinen Befehl auszurichten. Da sagt Jesus: bei niemand noch in Israel habe ich dieses

große Vertrauen in meine Macht gefunden wie bei diesem heidnischen Mann. Israels Glaube geht wohl dahin, daß der Messias viele Wunder tun wird (Joh. 7, 31), aber so hoch greift er nicht, daß er ihm auch die Engel unterstellt weiß. Für Israel steht der Messias unter den Engeln, wenn auch nur wenig (Ps. 8, 6).

Diese Herrenstellung hat aber der Menschensohn nicht nur über die guten Engel Gottes, sondern auch über die bösen Engel, die Dämonen, ja sogar über ihren Herrn, den Beelzebul.

Dafür ist ein bedeutsamer Beweis die Perikope Matth. 12, 22 ff. Jesus hat einen Blinden und Stummen geheilt. Er hat damit ein Wunder getan, wie es noch nicht da gewesen ist, wie es noch kein Prophet, nicht einmal Mose getan hat, ein Christuswunder (Matth. 11, 2). So sagt die Menge in großer Bewegung (ἐξίσταντο): sollte das nicht der Sohn Davids sein? Es ist Gefahr, daß die Menge sich zu ihm als dem Messias bekennt. Da sagen die Pharisäer: er treibt die Dämonen aus durch Beelzebul, den Obersten der Teufel. Das heißt: er steht mit dem Teufel im Bunde, dem die gewöhnlichen Dämonen, des Teufels Engel, folgen müssen. Von ihm hat er die Macht, den Dämonen zu gebieten.

Darauf sagt Jesus: der Satan treibt den Satan nicht aus. Er wirkt nicht gegen sich selbst, sondern so ist es: ich bin der Stärkere, der dem Satan in sein Haus fällt, und vermag daher ihn zu berauben. Gleichzeitig fügt er hinzu, daß Dämonenaustreibungen ja sogar von den Söhnen = Schülern der Pharisäer = Schriftgelehrten (*οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολυμῶν καταβάντες* Mark. 3, 22) vollzogen werden. Also kann aus der Tatsache der Dämonenaustreibungen nicht geschlossen werden, daß da der Beelzebul am Werke ist.

Jesus unterscheidet sich aber von den Schülern der Schriftgelehrten. Er treibt die Dämonen aus *ἐν πνεύματι θεοῦ* (Luk. 11, 20 *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*). Wie jene es machen, zeigt die interessante Stelle Apg. 19, 13. Da sind sieben Söhne eines gewissen Judäers Skeuas, eines Hohenpriesters, die als Exorzisten herumziehen. Sie versuchen es auch einmal damit, daß sie den

Namen des Herrn Jesus (= Jesus Jahwe) nennen. Die Dämonen aber fliehen nicht. Der Exorzist, auch der Jünger Jesu (s. o.), braucht für seinen Exorzismus einen Namen. Die christlichen Exorzisten brauchen dabei den Namen Jesus, in der Meinung, daß er, Jesus, die Dämonen dann vertreibt. Sonst verwenden die judäischen Exorzisten selbstverständlich den Jahwe-Namen. Bei Jesus erscheint keine Exorzismusformel, mittelst deren er die Dämonen austreibt. Er befiehlt und sie gehorchen. Darauf weist das *ἐν πνεύματι* bzw. *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* hin. Er sagt damit den Pharisäern, daß sie sehr wohl wissen können, daß er nicht in des Teufels Namen austreibt, sondern daß Gottes Geist in ihm und durch ihn wirkt, und warnt sie vor einer Versündigung, die keine Vergebung findet. Wenn er gleichzeitig sagt, daß die Sünde gegen den Menschensohn vergeben werden könne, die gegen den Geist aber nicht, so soll damit nicht die Sünde gegen ihn leicht genommen werden. Die schwerste Sünde nach der Sünde gegen den Geist ist die gegen den Menschensohn. Sie kann aber vergeben werden, denn sie hat ein Moment von *ἀγνοία* in sich.

Jedenfalls aber sagt die Perikope deutlich genug: der Menschensohn kann den Dämonen befehlen, ist er doch stärker als selbst ihr Herrscher. Auch der kann ihm nicht wehren.

Damit ist die jüdische Lehre vom Menschensohn überboten, aber noch nicht das Höchste gesagt, was von Jesus, dem Menschensohn, gilt. Der Menschensohn ist gekommen (= gesandt), zu suchen und zu retten das Verlorene (Luk. 19, 10). Das Wort gewinnt seine heroische Spannung auch erst, wenn wir übersetzen: der, dem alles untergeben ist, der allmächtige Herr der Erde, ist gekommen, um denen nachzugehen, die man sonst verachtet, und die zu retten, die andere verloren geben. Bei diesem Dienst an den Sündern offenbart er aber erst recht seine Größe. Das zeigt die Geschichte vom Gichtbrüchigen. Zu ihm spricht Jesus: Deine Sünden sind dir vergeben. Damit erregt er den schärfsten Protest und schwersten Vorwurf der Schriftgelehrten. Das ist Gotteslästerung, denn er greift in das Recht und die Macht dessen ein, der allein Sünden vergeben kann. Daß Jesus qua Menschensohn

Macht über die Engelwelt in Anspruch nahm, konnten die Schriftgelehrten ertragen, aber nicht, daß er sich anmaßt, was allein Gott zukommt. Jesus sagt dem gegenüber nicht, daß er von sich aus (s. die Formel ἀφ' ἑαυτοῦ im Johannesevangelium) Sünden vergebe, sondern daß er dazu ermächtigt sei, auf Erden Sünden zu vergeben. Daß er dies kann, beweist er dadurch, daß er die Folgen der Sünde des Gichtbrüchigen aufhebt, indem er ihn heilt. Die Schriftgelehrten haben insofern recht, daß Gott die Macht, Sünden zu vergeben, sonst mit niemand teilt, auch nicht etwa mit einem Engel, und wenn es ein Erzengel wäre. Auch darin empfinden sie richtig, daß es Gotteslästerung ist, wenn jemand sich das Recht und die Macht, Sünden zu vergeben, anmaßt. Was aber bedeutet es, wenn der Menschensohn diese Macht wirklich hat?

Ganz ähnlich liegen die Dinge beim Sabbatbruch (Mark. 2, 23 ff.). Nicht das ist das größte Verbrechen, daß Jesus am Sabbat heilt. Dafür läßt sich allenfalls das Wort anführen, das auch die Pharisäer kennen: der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Man brach ja darum auch den Sabbat, wenn ein Menschenleben in wirklicher Gefahr schien, ja sogar, wenn das Leben eines Tieres gefährdet war. Das Wort, das ähnlich schlimm ist wie die Gotteslästerung in Matth. 9, 1 ff., lautet: Der Menschensohn ist ein Herr auch des Sabbats. An diesem Worte ist zunächst beachtlich, daß es heißt: der Menschensohn ist Herr. Das ist er in der Tat, auch nach jüdischer Meinung. Jesus sagt aber nicht nur, daß er qua Menschensohn Herr sei, sondern daß er als solcher auch (sogar) Herr über den Sabbat sei. Herr über den Sabbat ist allein Jahwe. Er ist im Himmel und kann schaffen, was er will. Niemals würde ein Arzt, der sich um einen Todkranken am Sabbat bemühte, gesagt haben: ich bin Herr über den Sabbat. Wer so redet, greift nicht weniger in das Alleinrecht Jahwes ein wie der, welcher sich die Macht beilegt, Sünden zu vergeben. Kein Wunder, daß, als Jesus, obwohl gewarnt, dieses Recht zum zweitenmal für sich in Anspruch nimmt, die Pharisäer ihn zu töten trachten.

Die Stufenleiter Menschheit, Engel, Menschensohn, Jahwe verschiebt sich immer mehr in der Weise, daß der Menschensohn näher und näher an Jahwe heranrückt. Wo gehört er hin? Zu den Engeln? Nein. Zu den Menschen? Ja. Aber nur zu den Menschen, wenn er Sünde vergibt und sich einen Herrn des Sabbats nennt?

Die Antwort gibt das Petrusbekenntnis Matth. 16, 13 ff. Alles, was wir bisher gesagt haben, fiele dahin, wenn dieses Bekenntnis nur lautete: Du bist der Christus. Dann könnte Menschensohn nicht eine damals jedem verständliche messianische Selbstbezeichnung Jesu gewesen sein. Es ist keine Antwort, wozu besondere Offenbarung nötig wäre, wenn Jesus fragte: wer sagen die Leute, daß der Messias (Menschensohn = Messias) sei? und Petrus antwortete: Du bist der Messias. Aber Petrus sagt ja mehr, und in diesem Mehr liegt das, was Geschenk der Offenbarung ist. Ja, er sagt, im Gegensatz zur Menge, welche sagt: er ist ein Prophet: du bist der Christus, aber er fügt hinzu: der Sohn Gottes, des Lebendigen, du bist der Sohn Jahwes.[1]) Das hat bis dahin noch niemand gesagt. Wie sollte es z. B. in den Kopf eines pharisäischen Schriftgelehrten kommen, daß es einen Sohn Jahwes des Einzigen geben könne, der wesentlich, ganz anders als die, die sonst Söhne Gottes heißen konnten, zu Jahwe gehört?

Durch diese Erkenntnis, die zunächst der Apostel Geheimnis bleibt, ist die Spannung zwischen dem, was der Menschensohn ist, und dem, was er mit Willen erlebt, noch größer geworden. Wir sagten, daß es schon von der jüdischen Menschensohnauffassung aus schwer zu verstehen gewesen sei, daß Jesus sterben solle. Daß aber der Menschensohn, der zugleich der Jahwesohn ist, verworfen werden, gekreuzigt werden, sterben könne, erscheint nun ganz unmöglich. So wird das *μὴ γένοιτο* = ja nicht! des Petrus wohl begreiflich.

Die Stunde sollte aber kommen, da Jesus selbst sich vor seinen Richtern dazu bekannte, daß er, der Menschensohn, gleich-

[1]) S. meine Untersuchung zum Petrusbekenntnis und zur Hohenpriesterfrage. Gütersloh 1921. S. 63 ff.

zeitig der Jahwesohn sei. Und er fügt alsbald hinzu, daß er der sei, dessen Platz im Himmel zu Gottes Rechten ist und der von dort kommen wird in den Wolken des Himmels.

So wird es begreiflich, daß ihm Herrlichkeit, *δόξα*, eignet. Es ist ein deutliches Zeichen, wie sehr Psalm 8 für die Anschauungen vom Menschensohn von Bedeutung ist, daß wir auch die Verbindung von *δόξα* und *υἱὸς ἀνθρώπου* dort finden. *Δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν* (Ps. 8, 6). Es ist nicht so, daß das nicht auch von einem Menschen gesagt werden könnte. Auch Mose hatte *δόξα* und war Mensch. Mit Beziehung auf den Menschensohn, der zugleich Jahwesohn ist, gewinnt sie aber überzeitlichen Charakter. Der, der als Jesus der Menschensohn ward, hatte Herrlichkeit beim Vater, ehe die Welt ward, und der, welcher nach Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes sitzt, hat Herrlichkeit, göttliche Herrlichkeit. Gewiß, er hat sie vom Vater; von ihm erbittet er sie sich auch wieder (Joh. 17, 24). Alles ist ihm untergeben, nur der Vater selbst nicht.

Es ist hier nicht möglich, alle einzelnen Stellen durchzugehen, an denen vom Menschensohn die Rede ist. Wenn das *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου* absolut genommen wird, wie im Unterschied von den jüdischen Theologen Jesus, Paulus und der Hebräerbrief tun, dann erklären sich alle Stellen, an denen sonst noch von ihm die Rede ist, mühelos. So z. B.: wenn der Vater dem Menschensohn alles untergeben hat, dann auch das Gericht. „Er hat ihm gegeben, das Gericht zu halten, weil er *υἱὸς ἀνθρώπου* ist (dem er alles übergeben hat" Joh. 5, 27). Wir haben hier sogar einmal ganz genau die Formel von Ps. 8, 5, wo ja nicht steht *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern *υἱὸς ἀνθρώπου*. Es ist ferner eine einfache Folgeerscheinung, daß, wenn ihm jetzt noch nicht alles untertan ist, das noch einst der Fall sein wird. Ebenso daß, wenn der Menschensohn der Jahwesohn ist, seine *δόξα* nicht einmal angefangen hat, sondern ihm immer eignete, wie er immer war.

So viel dürfte deutlich geworden sein, daß die Weise, wie in den Evangelien vom Menschensohn geredet wird, immer wieder an Ps. 8 erinnert. Das ist so sehr der Fall, daß Vertreter der Evan-

gelien produzierenden Gemeindetheologie versucht sein könnten, zu behaupten, daß der Aussagenkomplex über den Menschensohn aus Psalm 8 herausgesponnen sei. Das wäre immerhin noch denkbarer als manche Ableitungen aus fernen Quellen, bei denen es ohne Gewaltsamkeiten nicht abgeht. Wenn Psalm 8 die Quelle für die Evangelien wäre, müßte sie allerdings recht früh geflossen sein, denn Paulus sagt im 1. Korintherbrief vom „Menschen" in den entscheidenden Zügen dasselbe, wie die Evangelien vom „Menschensohn" und zwar unter ausdrücklicher Beziehung auf Psalm 8. Es läßt sich auch vermuten, daß er Psalm 8 ebenso gelesen und verstanden hat, wie der Verfasser des Hebräerbriefs. Indem dieser das *βραχύ τι* zeitlich nimmt, erscheint die gottgeordnete Geringermachung als die Engel als eine vorübergehende. Der, welcher Elohim und Jahwe ist (Hebr. 1, 8 u. 10), ist zeitweilig unter die Engel erniedrigt, um, nachdem er gehorsam des Vaters Willen getan hat, wieder zur Herrlichkeit emporzusteigen. So sagt Paulus Phil. 2, 5 ff.: Der, der die Vergestaltlichung Gottes ist (= *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* Kol. 1, 15), ist Mensch und als Mensch *δοῦλος* geworden, hat gehorsam den Kreuzestod erlitten und ist dann über alle Wesen, also auch über die Engel erhöht worden. Dies alles ist geschehen zur Ehre Gottes des Vaters (*εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*). Genau so sagt Ps. 8, daß Gottes Tun am Menschensohn den Namen des Herrn herrlich macht.

Woher mag diese Exegese des wichtigen Verses Ps. 8, 6: du hast ihn eine kleine Weile niedriger gemacht als die Engel kommen? Von den Schriftgelehrten stammt sie nicht, denn nach ihnen ist der Mensch bzw. Menschensohn nicht höher als die Engel. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie das Fündlein eines Christen, vielleicht gar des Paulus ist, der ja auch den Erniedrigten kennt. Viel eher aber ist es denkbar, daß das, was Jesus von sich als Menschensohn ausgesagt hat, die Wirkung hatte, daß man den schon vorher auf den Messias bezogenen Psalm 8 in V. 6a so deutete, weil man von seiner Selbstaussage her ihn so deuten mußte. Ist unsere Deutung des Petrusbekenntnisses und der Hohenpriesterfrage richtig, dann ist mit der These: der Menschensohn = Jahwesohn das absolute Höhersein dessen, der der Menschensohn

heißt, gegeben und kann ein Niedrigersein nur im Willen des Vaters und im Gehorsam des Sohnes begründet sein, um, nachdem des Vaters Willen vollbracht ist, der Erhöhung über die Engel zu weichen.

Ist aber Menschensohn Selbstbezeichnung Jesu (das Wort kommt in den Evangelien nur in Jesu Munde vor), dann ist es begreiflich, daß Paulus nicht diese nur Jesu eigene Bezeichnung wählt, obwohl er dasselbe sagen will, was auch Jesus von sich sagt, sondern den aus Psalm 8 gleichfalls zur Verfügung stehenden Parallelausdruck: „der Mensch".

Nur ein einziges Mal erscheint der Name Menschensohn im Munde eines Jüngers, in Apg. 7, 55 im Munde des ersten Märtyrers Stephanus. Da aber ist er deutlich gewählt, um Luk. 22, 66 als erfüllt zu bestätigen. Nur dafür braucht Stephanus den Terminus. Unmittelbar darnach nennt er den, welchen er eben den Menschensohn genannt hat, *Κύριος* Jahwe. Das Bekenntnis der Gemeinde lautet: Jesus (der Menschensohn) ist Jahwe: *Κύριος Ἰησοῦς*. Das Bekenntnis zum Menschensohn ist in diesem Bekenntnis „aufgehoben", denn der Jesus, welcher *Κύριος* ist, ist der Gekreuzigte, der die Nägelmale trägt, die an seine willentliche Erniedrigung bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze erinnern.

Es bedarf, wenn die verschiedenen Beziehungen des ganzen Psalms 8 auf den Menschensohn beachtet werden, gar nicht des Rekurses auf Dan. 7, 12, um die Selbstbezeichnung Jesu mit Menschensohn zu verstehen. Einzig das Kommen des Menschensohns „auf den Wolken des Himmels" (Matth.) oder „mit den Wolken des Himmels" (Mark.) ist innerhalb der Evangelien Veranlassung geworden, an Dan. 7 zu denken. Weder für die Stellung des Menschensohnes zu den Engeln, noch für die zu den Tieren, noch für die zur Schöpfung Gottes, noch für die Rede von seiner *δόξα*, noch für seine freiwillige Erniedrigung ist etwas aus Daniel zu gewinnen.

Es ist aber sehr fraglich, ob es überhaupt geraten ist, Dan. 7 heranzuziehen. Lassen wir uns von Schlatter daran erinnern, daß die Leute, mit denen sich Petrus auseinandersetzt, nicht die

Apokalyptiker, sondern die pharisäischen Schriftgelehrten sind, so wird die Frage wichtig, wie diese wohl Dan. 7, 13 verstanden haben mögen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie den Menschensohn dort auf eine Einzelperson bezogen haben. Sie lasen das siebente Kapitel des Danielbuchs nicht so, wie es ein heutiger Theologe, selbstverständlich aus Gründen, die ihm einleuchtend scheinen, zurechtrückt, sondern so, wie es ihnen vorlag. In Dan. 7, 13 ist aber der, welcher wie ein Menschensohn ist und auf den Wolken des Himmels vor den Alten der Tage gebracht wird, nicht ein Einzelner, sondern wie die vier Tiere Repräsentant eines Reichs. Die vier Tiere sind nach der Deutung der Gesichte, welche Daniel zuteil wird, *τέσσαρες βασιλεῖαι*. Das Reich, das ewig bestehn wird, empfangen *ἅγιοι ὑψίστου* und sie werden es ewig inne haben (7, 18). *Λαῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ* wird es gegeben in Ewigkeit königlich zu herrschen. Wer sind aber zur Zeit des Neuen Testamentes die, welche sich für *ἅγιοι*, für Glieder des heiligen Volkes halten? Das sind die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten. Sie fanden sich dort als die Empfänger des ewigen Reiches geweissagt.

Endlich ist es auch fraglich, ob man ohne weiteres die Wendung: er ward auf den Wolken des Himmels zum Alten der Tage gebracht, gleichsetzen darf dem: des Menschensohn wird kommen auf den Wolken des Himmels. Da der Alte der Tage, welcher Schnee zum Gewande hat, auf den Wolken thront (7, 9), so muß, wer vor ihn gebracht werden soll, auf den Wolken zu ihm gebracht werden. Wenn aber Jesus sagt, er werde einst kommen auf den Wolken, so ist damit etwas gesagt, was sonst von Jahwe gilt. Nach Ps. 18, 10 neigt er den Himmel und fährt herab und Wolkendunkel ist unter seinen Füßen (*γνόφος*). In der Wolke kommt Gott auf den Berg der Verklärung herab. So ist also das Kommen, das Herabfahren in der Wolke das Kommen Jahwes, und so bezeichnet die Weise des Kommens des Menschensohns ihn als Jahwe.

Es ist endlich noch ein Problem zu lösen, welches der wichtige Abschnitt Matth. 16, 13 ff. stellt. Wie kommen die „Leute“ dazu, Jesus, der sich als Menschensohn bezeichnet, einen Propheten zu

nennen? Das könnte heißen sollen: sie glauben nicht mehr an dich als den Menschensohn, sie halten dich nur noch für einen Propheten. Es gibt aber Anzeichen im Johannesevangelium, daß man mit Menschensohn auch noch einen andern meinen konnte, als den Messias, daß eine doppelte Deutung von Menschensohn möglich war. Die Menge = die Leute sagen nach Joh. 12, 34: wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Christus, wenn er erst einmal da ist, für immer da bleibt. Nun sagst du: daß des Menschensohn erhöht werden müsse. Wer ist dieser Menschensohn, der nicht der Christus ist und von dem du sagst: er werde in die Höhe gehoben werden? Man denkt unwillkürlich daran, daß sie meinen könnten, es werde mit diesem Menschensohn gehen wie mit Elia. Das legt nahe, daß ein Prophet mit diesem anderen Menschensohn gemeint sein könne, etwa der Prophet, welcher mit Elia zusammen genannt wird (Joh. 1, 21). Erinnern wir uns nun daran, daß Hesekiel immer wieder als Menschensohn angeredet wird, so kann sehr wohl diese Bezeichnung auch auf den Anwendung finden, welcher der Prophet ist. Überdies erscheint dieser eine Prophet, den Gott nach Mose erwecken will, ja auch Matth. 16, 14 als *εἷς τῶν προφητῶν*. Das heißt: nicht irgend einer von den Propheten (das würde heißen *τῶν προφητῶν τις*), sondern der Eine (als Eigenname behandelt) unter den Propheten.

Es war nicht möglich, das Menschensohnproblem für das Johannesevangelium allein zu behandeln. Daher dieser Nachtrag. Ist es richtig, daß Psalm 8 eine so ausgiebige Verwendung für die Aussagen über den Menschensohn findet, so muß schließlich noch einmal gefragt werden: wer kann alle diese Beziehungen zu Psalm 8 sehen, auf die ja nur selten besonders hingewiesen wird? Die Antwort kann nur lauten: wer die messianische Deutung von Psalm 8 von der Synagoge her kennt.

Exkurs II. Zu Joh. 19, 33–37.

Es ist nicht zu übersehen, daß der Verfasser des Johannesevangeliums auf die beiden von ihm berichteten Tatsachen, daß nämlich Jesu die Beine nicht zerbrochen wurden und er mit einem Speer durchbohrt wurde, großes Gewicht legt. Mit heiligem Ernst versichert er den Leser, daß er selbst dabei gewesen und die Vorgänge mit Augen gesehen habe. Das muß uns Veranlassung werden, zu fragen, warum ihm, was dort geschieht, so wichtig ist. Für das Zertrümmern der Beine habe ich die Antwort in meiner Schrift „Die Gebeine der Toten" gegeben.[1]) Aber auch der zweite Zug der Erzählung bedarf einer solchen. Die Kommentare begnügen sich meist mit einem Hinweise auf Sach. 12, 16 und 2. Chron. 35, 23—25. Und die Leser der Kommentare begnügen sich erst recht mit diesem Hinweis. Für die Religionsgeschichtler ist zudem das Wort vom Austritt von Blut und Wasser viel wichtiger und interessanter und die Zitatsfrage sehr einfach erledigt. Die Erzählung vom Lanzenstich ist aus dem *εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* herausgesponnen, das der Evangelist, weiß der Himmel wie, auf den Messias bezogen hat.

Es ist aber erstes Erfordernis für den, der nicht einfach Nachbeter der Kommentare sein will, daß er Sacharia 12, am besten in der Septuaginta, aufschlägt und genau liest. Er wird dann sowohl durch den hebräischen wie durch den griechischen Text darauf hingewiesen, daß die Klage um den Durchbohrten eine ähnliche sei wie die Klage um Josia. Das wird ihn veranlassen, nachzulesen, was über Josia und die Klage um ihn in der Schrift zu finden ist, und zwar sowohl in den Königsbüchern wie in der Chronik. Wir erfahren aus beiden, daß Josia ein besonders frommer König war. Er tat, was in den Augen Jahwes recht ist, und wandelte ganz so wie David. Er wich weder zur Rechten noch zur Linken ab (2. Kön. 22, 2). Ein späteres Wort greift noch etwas höher: es gab keinen König vor

[1]) Gütersloh 1921, C. Bertelsmann.

ihm, der ihm gleich sich zum Herrn wandte von ganzem Herzen, mit ganzer Kraft und von ganzer Seele entsprechend dem ganzen Gesetz des Mose, und nach ihm trat auch keiner mehr auf, der ihm gleich war. Um seines Verhaltens nach der Auffindung des Gesetzbuches willen wird ihm zugesagt: weil du über das, was du über die Vernichtung und über den Fluch, der über Jerusalem kommen soll, gehört hast, deine Kleider zerrissen und vor mir geklagt hast, habe ich dich erhört, spricht der Herr. „Siehe, ich setze dich bei deinen Vätern bei, und du sollst in Frieden begraben werden und sollst nicht mit deinen Augen sehen all das Böse, das ich über diesen Ort (Jerusalem) bringen will (2. Kön. 22, 19. 20). In 2. Kön. 23, 26 heißt es (nach LXX): „Nur wandte sich Gott nicht von seinem großen Zorn über Juda, in den er durch Manasse geraten war." Juda soll verstoßen werden wie Israel, ebenso Jerusalem, das erwählte, und der Tempel, von dem es hieß: dort soll mein Name sein. Das heißt mit andern Worten: Josias Fürbitte für Juda und Jerusalem wird nicht angenommen. Ihm selbst wird seine Frömmigkeit eintragen, daß er in Frieden stirbt, aber das Verderben über Juda, Jerusalem und den Tempel kann er nicht aufhalten. Zu diesen Zügen, in denen sie mit dem Königsbuch übereinstimmt, fügt die Chronik noch einiges Besondere hinzu. Sie schildert Josias Ende genauer. Den durch Pfeilschuß Verwundeten bringt man nach Jerusalem. Dort stirbt er und wird bei seinen Vätern begraben. Ganz Juda und Jerusalem tragen Leid um Josia. Jeremia dichtet ein Klagelied auf ihn; alle ἄρχοντες καὶ ἄρχουσαι sprechen das Klagelied (bis auf diesen Tag) und es ist aufgeschrieben im Buch der Klagelieder. Und es waren seine λόγοι (schwerlich nur Worte, sondern auch Taten) und seine Hoffnung (ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ) geschrieben im Gesetz Jahwes (2. Chron. 35, 23—26).

Josia ein König wie keiner mehr! Nach seinem Tode klagt man um ihn Jahr um Jahr und singt ihm das von Jeremia gedichtete Klagelied. Vermag er auch für Juda, Jerusalem und den Tempel trotz seiner Frömmigkeit und seiner Fürbitte keine Verschonung zu erlangen, er selbst soll in Frieden in sein Grab gelegt werden.

Es ist nicht verwunderlich, daß später die Meinung entstand, er könnte einmal, vom Tode auferstanden, der Messias werden, wie dies auch von Hiskia gilt. David, Hiskia und Josia werden auch in Sir. 49, 5 mit besonderer Auszeichnung genannt: alle Könige, ausgenommen David, Hiskia und Josia, haben sich verschuldet. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß der Ausdruck ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ (2. Chron. 35, 26) verrät, daß sich mit Josia die Hoffnung auf den Messias verband. Der Ausdruck ist Übersetzung von חַסְדָּיו. Kautzsch übersetzt: seine frommen, dem Gesetz entsprechenden Taten. Das ist allerdings sehr anders als die Übertragung durch ἐλπίς. Wie mag diese Übersetzung entstanden sein? In Jes. 55, 3 ist die Rede von den gewissen Gnaden Davids „חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים", das kann nur heißen: von den Gnaden, die David zugesagt sind; es sind die messianischen Verheißungen, die ihm zuteil wurden. Wenn nun 2. Chron. 35, 26 von „Gnaden Josias" die Rede ist und die Septuaginta das mit ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ wiedergibt, so ist dies am ersten verständlich, wenn die messianische Hoffnung irgendwie in Beziehung zu Josia gebracht ist.

Jedenfalls ist Josia ein durch die Überlieferung über ihn besonders ausgezeichneter König.

Nun redet Sach. 12, 10. 11 von einem Ungenannten, in den man gestochen hat. Um ihn wird eine Klage sein wie um Josia. An jenem Tage wird in Jerusalem ein großes Klagen sein wie die Totenklage Hadadrimmons in der Ebene von Megiddo (12, 11). Soll das nicht heißen: der, in den gestochen ist, wird eine solche Klage verdienen wie Josia? Ein König ist der Unbekannte, in den man gestochen hat und über den das ganze Land nun klagt. Es ist auch im ganzen Zusammenhang immer wieder die Rede von David, vom Hause Davids. Was mit dem großen Ungenannten geschieht, steht irgendwie mit dem Geist der Gnade und des Erbarmens im Zusammenhang, der über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems ausgegossen werden soll. Das Haus Davids mit seinen Frauen klagt um ihn, das Haus Nathans (Davids Sohns?) mit seinen Frauen noch ganz besonders. Man wird über den Toten klagen: ὡς ἐπ'

ἀγαπητῷ und ὡς ἐπὶ τῷ πρωτοτόκῳ. (Die hebräischen Termini heißen: יָחִיד und בְּכוֹר.) Das kann man übersetzen: wie über den Geliebten, den Eingeborenen und wie über den Erstgeborenen. Es leidet aber auch die Übersetzung: als über den Geliebten (den Eingeborenen) und den Erstgeborenen. Der Erstgeborene ist Bezeichnung Davids (Ps. 89, 28) als des Vaters des Messias. Sein Same soll ewig bleiben (V. 29). Der ganze Psalm 89 handelt davon, daß Gott seine Verheißungen, die er David gegeben hat, „die gewissen Gnaden Davids", nicht zurücknimmt.

In Sach. 12 ist also die Rede von einem Manne, den man durchbohrt hat und der einer ähnlichen Klage wert ist wie Josia, den Jerusalem, das Haus Davids, das Haus Nathans usw. beklagen werden, wie man um den einzigen Sohn klagt (die eine Version) oder: der solche Klage verdient, weil er der Einzige (darum der Geliebte) und der Erstgeborene ist.

Man kann sich denken, wie die Schriftgelehrten an dieser Stelle herumgerätselt haben mögen. Der Messias kann dieser Eingeborene, Erstgeborene nicht für sie sein, denn von einem durchbohrten, getöteten Messias wissen sie nichts. Ihr Messias bleibt, wenn er erst da ist (s. o.). Wir können es uns aber auch denken, wie es einem Christen zumute wurde, wenn er über diese Stelle kam. Für ihn war der Unbekannte, der das Subjekt jener merkwürdigen Stelle ist, gefunden. An Jesus ging am Kreuz in Erfüllung, was dort geweissagt ist. Er ist der Eingeborene, der Erstgeborene, von dem dort geschrieben steht. So wird für den Christen die Tatsache der Durchbohrung nicht ein Hemmnis seines Glaubens, sondern eine Begründung, ein Beweis seines Glaubens an Jesus als den Christus.

Dabei ist allerdings die Durchbohrung als Tatsache vorausgesetzt, wie denn dem Evangelisten alles daran liegt, daß ihm geglaubt werde, er habe den Vorgang gesehen. Der Syllogismus: a) es ist etwas über den Messias geweissagt, b) was über ihn geweissagt ist, muß sich erfüllen, c) folglich behauptet man das Geweissagte, wenn es nicht in Erfüllung gegangen ist, als Tatsache, dieser Syllogismus verfängt hier nicht. Denn es ist nirgends geweissagt, daß der Messias durchbohrt werden werde. Nicht aus

einer Weisſagung iſt die Produktion einer Tatſache erfolgt, ſondern eine Tatſache hat gezeigt, daß in Sach. 12 der Meſſias gemeint iſt.

Es iſt übrigens nicht ohne Wert, auch hier darauf hinzuweiſen, daß die Durchbohrung zwecks Sicherung des zweifelloſen Todſeins ſich auch ſonſt findet. Als Jochanan ben Zakkai von ſeinen Schülern aus dem belagerten Jeruſalem als ein Toter hinausgeſchmuggelt werden ſoll, wollen die Soldaten am Tor ihn durchbohren, um ganz ſicher zu ſein, daß man da einen Toten hinausträgt. Nur die Berufung auf die Schande, die man damit dem Leichnam des berühmten Lehrers antäte, vermag den Stich zu verhindern.[1]) Hier erfahren wir gleichzeitig, daß es in der Tat als eine Schande galt, wenn der Leichnam ſolche Durchbohrung erlitt. Wie es alſo Schmach bedeutet hätte, wenn Jeſus die Beine zerbrochen worden wären, ſo bedeutet für den Iſraeliten die Durchbohrung Schmach. So verſtehen wir den Eifer, mit dem Johannes nachweiſt, daß dies bei Jeſus *nicht* ſo ſei, daß vielmehr gerade der Stich ihn als den Meſſias erweiſt.

Es war mancher Satz nötig, um die Vorausſetzungen deutlich zu machen, unter denen Joh. 19, 34—37 verſtanden werden kann. Ähnliches wäre auch nötig geweſen, um heidenchriſtlichen Leſern das Wort nahe zu bringen. Anders liegen die Dinge für Iſraeliten, für die Beſucher des Lehrhauſes. Da ſie um dieſe Stelle wiſſen und ſoweit ſie um ſie wiſſen, können ſie Johannes trotz der Kürze ſeiner Ausführungen verſtehen. Andererſeits iſt gerade die Art und Weiſe, wie Johannes den Lanzenſtich mit Sach. 12 zuſammenbringt, ein Beweis dafür, daß es ihm darum zu tun iſt, für Chriſtus zu *gewinnen*. Iſraeliten mußten an dem Durchbohrtwerden des Leichnams Jeſu Anſtoß nehmen und daraus erſchließen, daß Jeſus nicht der Meſſias ſei. Sonſt hätte Gott das nicht zugelaſſen. Johannes aber ſagt ihnen: ſeht, gerade dies, was euch hindern könnte, an Jeſus als den Chriſtus zu glauben, iſt ein Beweis dafür, daß er der Chriſtus iſt, und ich verbürge euch die Tatſache, damit *auch ihr* glaubt.

[1]) *Schlatter*, Jochanan ben Zakkai. Gütersloh 1899. S. 63.

Berichtigung: S. 19 unten muß es heißen: bei Matthäus einmal, anſtatt: gar nicht.

Karl Bornhäuser

Die Bergpredigt

Versuch einer zeitgenössischen Auslegung

230 Seiten. 2. Auflage 1927. Preis gebunden 9,50 Mark.

Der Untertitel gibt an, worauf es dem Verf. ankommt, und was auch in der Tat das Eigenartige und Neue an seiner Auslegung ist: das zeitgenössische Verständnis. B. versetzt uns in die Seelen und Geister der Menschen, die die Bergpredigt damals gehört haben, und zeigt uns, wie diese nach ihrer Gedanken- und Begriffswelt und nach ihrem Sprachgebrauch die einzelnen Worte verstehen mußten. Das ist eine glückliche Methode, bei welcher in der Tat auf viele Worte ein neues und helles Licht fällt. Man wird sagen, das haben auch andere schon gewollt, aber es ist zu entgegnen, daß es so grundsätzlich noch niemand durchgeführt hat, und noch mehr, daß noch niemand so glückliche Resultate dabei erzielt hat. Bei Bornhäuser kommt etwas hinzu, was seine Schriftauslegung längst kennzeichnet: Findigkeit. Er versteht es, mit Scharfsinn und auch mit einer Art Finderglück jedem, aber auch jedem Worte, das uns schon allzugeläufig war und Neues nicht mehr zuzulassen schien, neuen Sinn und neue Wendungen zu geben, und meistens so, daß er nicht etwa das Gekünsteltere bringt, sondern gerade das Einfachere, das — Ei des Kolumbus. Fast immer ist man überrascht von zutreffenden und befriedigenden Erklärungen auch der schwierigsten Worte Die Auslegungen von 5, 21 ff. und 27 ff., die der Seligpreisungen, die Ausführungen S. 52 ff. sind glatt und glänzend. Als das charakteristischste Beispiel dafür, wieviele Unmöglichkeiten von Auslegung sofort verschwinden, wenn man so zeitgenössisch auslegt, erscheint mir der Abschnitt S. 90 ff.: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Bornhäuser faßt mit wertvollen Gedanken zusammen: Man darf die Bergpredigt nicht von dem christianisierten Mischvolk unserer Tage aus verstehen, sie gehörte in den Jüngerkreis, Missionsluft umwehte alle diese Forderungen.“ Ich freue mich, dieses schöne Buch durchgearbeitet zu haben. Pastoralblätter.

Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte.
Zum Petrusbekenntnis und zur Hohenpriesterfrage. 1921. Preis 3 M.

C. Bertelsmann / Verlagsbuchhandlung in Gütersloh

Karl Bornhäuser

Das Wirken des Christus durch Taten und Worte

2. Auflage 1924. 315 Seiten. Preis geb. 10 M.

Der Marburger Gelehrte hat in dem hervorragenden Werke auf einen verhängnisvollen Mangel der bisherigen „Leben Jesu-Forschung" aufmerksam gemacht: Sie hat das Messiasproblem nie auch nur annähernd gelöst. Weil sie neben dem „König"-Messias das Bild des „Propheten"-Messias vollständig in den Schatten gestellt hat. Jesus ist der Prophet, wie er 5. Mose 18 und besonders Jes. 40—66 geweissagt ist; d. h. der neue Gesetzeslehrer, der mit unumschränkter Vollmacht ausgestattete Wundertäter und der leidende Gerechte. Diese neue, durch großartige Einheitlichkeit ausgezeichnete Perspektive stellt die schwierigsten Fragen der Evangeliumsforschung in ein ganz neues Licht. Notwendig ist aber ihre Beleuchtung durch die zeitgenössischen Quellen, vor allem durch die griechische Bibelübersetzung Alten Testamentes, die unsern geschriebenen Evangelien zu Grunde liegt. Ob Jesus die Septuaginta gekannt hat, ist zweifelhaft. Seine Schriftkenntnis setzt den Gebrauch einer Targumbibel in aramäischer Sprache voraus. Die literarische Gestaltung dessen, was er lehrte und wirkte, ist aber jedenfalls unzertrennlich mit der Gedankenwelt verbunden, wie sie in griechischer Sprache die LXX uns vermittelt. Daneben ist es erforderlich, die Anschauung der zeitgenössischen jüdischen Literatur in einer viel ergiebigeren Weise für das Verständnis der Evangelien zu erschließen als das bisher geschehen ist. Die Mechiltha, die Mischnah der Überlieferung des großen Jochanan ben Zakkaj, des Zeitgenossen der Apostel, bietet für die Feststellung des eigentlichen Sinnes der Evangeliumsverkündigung mehr, als die Vergleichung mit der hellenistischen Gedankenwelt, die bei formaler Ähnlichkeit inhaltlich toto coelo verschieden sind.

Merkwürdigerweise ist die Forschung bis auf Bornhäuser wie blind an der Tatsache vorbeigegangen, daß die evangelische Überlieferung bei den Synoptikern und Johannes auf den vom Volke mit heißer Sehnsucht erwarteten Propheten-Messias hinweist. Wir danken es dem gelehrten Verfasser, daß er diese „Lücke Davids" verzäunt hat. Er bietet uns ein Meisterwerk. Prof. D. Dr. Jeremias.

Die Gebeine der Toten. Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenauferstehung zur Zeit des Neuen Testaments. 1921. Preis 2,40 M.

C. Bertelsmann / Verlagsbuchhandlung in Gütersloh

DATE DUE

,575

BS 2615.3 .B67 1928

Bornhauser, Karl, 1882-

Das Johannesevangelium :

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

United Theological Seminary Library
MAIN BS2615.3 .B67 1928
Bornhauser, K Das Johannesevangelium :
3 0645 0005 4145 4